



**TÁMOGATÁSÁVAL**



SELYE JÁNOS EGYETEM

---

# Ószövetségi ismeretek

*Vallásstanár szakos hallgatók számára*

Összeállította:  
Karasszon István

Komárom, 2006

# Tartalom

Bevezetés .....	5
Általános ismeretek .....	8
Az Ószövetség nyelve .....	8
Izrael földje .....	9
Izrael története .....	12
Az Ószövetségi kánon .....	18
Mózes öt könyve .....	22
A Pentateuchos kutatása .....	23
Őstörténet .....	30
Az ősatyák története .....	32
Kivonulás Egyiptomból .....	35
Sínai perikópa és Tízparancsolat .....	38
A Szövetség könyve .....	40
A papi törvények .....	41
A Deuteronomium .....	43
A Deuteronomiumi Történeti Mű .....	48
Józsué könyve .....	50
Exkurzus: A honfoglalásról .....	52
Bírák könyve .....	54
Sámuel könyvei .....	57
A Királyok könyvei .....	62
A próféták .....	69
Ézsaiás .....	70
Jeremiás .....	75
Ezékiel .....	78
Dániel .....	81
Hóseás .....	84
Jóél .....	86
Ámós .....	87
Abdiás .....	89
Jónás .....	90
Míkeás .....	91
Náhúm .....	93

Habakuk .....	95
Zofóniás .....	95
Haggeus .....	96
Zakariás .....	96
Malakiás .....	98
Szent iratok .....	99
Jób könyve .....	99
Zsoltárok könyve .....	102
Példabeszédek könyve .....	107
Az Öttekercs könyvei .....	110
Énekek éneke .....	110
Ruth könyve .....	112
Síralmak könyve .....	114
A Prédikátor könyve .....	115
Eszter könyve .....	117
A fogság utáni történetírás .....	119
Ezsdrás és Nehemiás könyve .....	120
A Krónikák könyvei .....	124
Az Újszövetség .....	127

© Prof. ThDr. Karasszon István, PhD.

ISBN 80-89234-04-6

## Bevezetés

Az alábbiak nem *tankönyvek*ként tekintendők, hanem inkább *vezérfonalként*. Értjük ezen, hogy nem elegendő, ha a jelölt mindazt tudja, ami a következőkben szerepel, hanem inkább arra épít a szerző, hogy a hallgató önállóan dolgozik azon elvek alapján, amelyek alapján mi is végeztük munkánkat. A Biblia olvasását semmi sem helyettesíti!

Természetesen leginkább azt ajánljuk, hogy az 1975-ben megjelent, új fordítású protestáns Bibliát használja az olvasó; legszerencsésebb, ha az ún. „Magyarázatos Bibliát” veszi kezébe, hiszen az a Stuttgarter Erklärungsbibel alapján áll, s a legjobb német tudósok rövid magyarázatait tartalmazza – nagy segítség a Biblia olvasásában.<sup>1</sup> Ezzel együtt világos számunkra, hogy a Károli Biblia 1908-as revíziója a legelterjedtebb fordítás, s bizonynyal leginkább befolyásolja ma is a magyar nyelvet. Ajánlatos tudatosítani, hogy e revízió természetesen nem azonos az 1590-ben megjelent Vizsolyi Bibliával; annak facsimile kiadását betekintésre szintén ajánljuk minden hallgatónak. Sőt, ha a magyar Bibliák történetébe rövid betekintést is akar nyerni a hallgató, akkor a Szenci Molnár Albert által gondozott Hanaui Biblia (1608) is hasonmás kiadásban rendelkezésre áll, de gyönyörködhetünk Misztótfalusi Kis Miklós „Aranyas Bibliájában” (1695) is egy facsimile kiadás révén<sup>2</sup>. – Római-katolikus fordítások közül természetesen a Káldi György által fordított Vulgata (latin fordítás) a legelterjedtebb, de 1973-ban megjelent az új magyar fordítás is; ezeket kevésbé

---

<sup>1</sup> Az egyes bibliai könyvek rövidítését, valamint a bibliai nevek használatát is e fordítás szerint közöljük.

<sup>2</sup> Ha valaki a bibliafordítás elmélete iránt érdeklődne, úgy ajánlhatjuk neki J. de Waard és E. Nida szakértő könyvét: *Egyik nyelvről a másikra*, Budapest: Kálvin János kiadó, 2002 – Pecsuk Ottó kitűnő fordításában.

ajánljuk, hiszen az eredeti héber és görög szövegtől távolabb állnak, mint a protestáns fordítások.<sup>3</sup>

Magához a Biblia tanulmányozásához immár magyar nyelven is tekintélyes szakirodalom található. Első renden ajánljuk az ifj. Bartha Tibor által szerkesztett *Keresztyén bibliai lexikont* (I-II., 2. kiadás, Budapest: Kálvin János Kiadó, 2000). Az egyes könyvekhez jó, rövid magyarázatot nyújt a *Jubileumi Kommentár* (immár két kiadásban is; Budapest: Kálvin János Kiadó, 1995). Jegyezzük meg, hogy ezek a munkák megtalálhatók a Magyar Református Világszövetség 2000-ben kiadott CD-jén, így digitális formában kis helyen is elfér, s tanulmányozható odahaza is. Ha idegen nyelvű szakirodalmat óhajt a hallgató figyelembe venni, úgy szintén CD-n is hozzáférhető az 1992-ben megjelent *Anchor Bible Dictionary*, valamint a 3. kiadású *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* – angol és német területen a legjobb bibliai lexikonok. Sőt, a *Word Biblical Commentary* (csaknem teljes) kommentár-sorozata is hozzáférhető digitális formában (CD-ROM) – ez megkönnyíti az önképzést!

Jelen tanulmányunk olyan területeket érint, amelyeket külön-külön tantárgyak fednek le a klasszikus teológiai stúdiumban. Legközelebb talán az „Ószövetségi bevezetés” nevű tárgy áll hozzánk, amely az írásmagyarázati eredmények összefoglalása, ill. az abból összeállított tankönyv elnevezése. Ajánlott olvasmány e területről J.A. Soggin, *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest: Kálvin János Kiadó, 1999 című könyve. Átfedést természetesen láthatunk az „Izrael története” nevű diszciplínával is; itt ajánlhatunk egy magyar és egy külföldi művet is (utóbbit, természetesen, fordításban): Karasszon István, *Izrael története a kezdetektől a Zsidó háborúig*, Budapest, 1991; valamint J.M. Miller/J.H. Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története*, Piliscsaba, 2003 című könyveket. Az átfedés a „bibliai teológia” vagy esetünkben

---

<sup>3</sup> Javasolt irodalom a Biblia történetéhez: Bottyán János, *A magyar Biblia évszázadai*, Budapest: Református Zsinati Iroda, 1982.

az „őszövetségi teológia” tantárggyal szintén észlelhető; itt ajánljuk C. Westermann, *Az Ószövetség theológiájának vázlata*, Budapest, 1993 című munkáját. Westermann és G. Gloege együtt írt könyvét szintén ajánlhatjuk: *A Biblia rövid ismertetése*, Budapest: Kálvin János Kiadó, 1995.

Az alábbiak *kritikai* használatot igényelnek. Kritikai használaton nem kritizálást értünk, hanem megvizsgáló és kiértékelő munkát. A vizsgálat és értékelés folyamatában igen fontos a *súlypontozás*; nyilván a legfontosabbakat kívántuk kiemelni a hatalmas anyagból, ami a kurzus elvégzése után is folyamatos tanulást igényel.



## Általános ismeretek

Az Ószövetség nem egyszerre keletkezett, hanem hosszú történelmi folyamat során állt elő; a keletkezés kora szűken ezer évet fed le: kb. a Kr.e. XII. századtól a II. századig terjed (talán legrégebbi darabja a Bír 5, legfiatalabb darabjai pedig Dániel könyvében keresendők). Magától értődik, hogy a magyarázatban mindenképpen azt az eredeti helyet és eredeti értelmet kell keresnünk, amelyben és amivel az illető passzus keletkezési pillanatban rendelkezett. Ez értelem megragadásához az ókortudomány vonatkozó ismereteinek egész táráat mozgósítanunk kell.

### *Az Ószövetség nyelve*

Az Ószövetséget túlnyomó részt héberül írták; csupán néhány késői szakasz nyelve a klasszikus héberrel rokon arám (a két nyelv dialektus-távolságban van egymástól, kb. úgy, mint a német és a holland). A héber nyelv hosszú történetéből minket természetesen csak a klasszikus héber érdekel, hiszen ezen a nyelven olvashatjuk a számunkra érdekes szakaszokat, de tudnunk kell, hogy a héber nyelv Jézus Krisztus korában jelentős változáson ment át. Ez az ún. „misnai héber” a rabbik törvény-magyarázatából nőtt ki. A középkori héber ismét új szakasz, s a héber nyelv tanulmányozóinak külön meg kell tanulniuk a középkori zsidó tudósok nyelvét. Az Újkorban a héber keveredett az európai nyelvekkel, s különböző területeken különböző jiddis nyelvjárások alakultak ki. A Magyarországon elterjedt dialektus sajátos kiejtése révén tűnhet fel a kívül álló hallgatónak (a Dávid csillag: mógen Dóvid = Mágén Dávid; a pálmaág: lülef = lúláb, stb.). A legújabb szakasz természetesen az Izrael állama után létrejött újhéber nyelv, az ivrit. Ez a nyelv – élő nyelv, tehát ennek megfelelően éppúgy változik, mint bármelyik másik használatban lévő nyelv.

A klasszikus héber írásokkal természetesen az a legnagyobb bajunk, hogy igen kis szelete maradt fenn az akkor

beszélt nyelvnek – ez nyelvi kompetenciánkat jelentősen befolyásolja. Ugyan sok héber feliratot is napvilágra hozott a XX. századi régészet az Ószövetség korából, s ezek nyilván sokat segítenek a Biblia megértésében is; viszont az is igaz, hogy ezek mennyisége még mindig elenyésző a Biblia vaskos kötete mellett.<sup>4</sup> Az írásmagyarázatban ezért változatlanul igen fontos a sémi összehasonlító nyelvészet: a héberrel rokon, sémi nyelvcsaládhoz tartozó nyelvek szóanyagát, nyelvtani fordulatait, gondolatvilágát vizsgálva sok olyan dologra fény derülhet, amit már nehezen, vagy egyáltalán nem értenénk meg az Ószövetségből magából. (A sémi nyelvek legelterjedtebbike ma az arab, ami bár nyelvfejlődésben ugyan későbbi, mégis sok archaikus kifejezésével segít a héber nyelv megértésében is. Szerencsés azonban a korabeli dialektusokat is vizsgálni, ha az Ószövetséggel foglalkozunk.)

### *Izrael földje*

Az Ószövetségben többször is előfordul, s mindig teológiai jelentőséggel bír, hogy az országot Izrael Istentől kapta. Ettől függetlenül is figyelembe kell vennünk azonban azt a területet, ahol az ószövetségi történetek lejátszódnak. A tapasztalat azt mutatja, hogy a bibliaolvasás szintjén is óriási szemléleti változást jelent, ha valaki egyszer járt a Szentföldön<sup>5</sup>, s a színteret saját szemével láthatta.

---

<sup>4</sup> Az újabb fölfedezések összegzését lásd magyarul: Kőszeghy Miklós, *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából*, Budapest: Új Mandátum, 2003.

<sup>5</sup> A név: Izrael, nyilván a nép nevéből származik, s jelenleg egy állam területét jelöli. A „Kánaán” név a Bibliából származik, s a területen lakó népek összességét jelölte meg Izrael előtt (e név ismert az asszír forrásokból is). A „Palesztina” név ma már csak földrajzi kifejezésként használatos; eredetileg a rómaiak használták, s eredetében a filiszteusokra utal – nyilván azért, mert a Földközi tengeren érkező rómaiak először a filiszteus partvidéket pillantották meg.

Első pillantásra az tűnik fel a szemlélőnek, hogy Észak-Dél irányban egy földtörténeti törésvonal osztja ketté a területet: e törésvonalban folyik a Jordán, ami Északon a Genezáreti tóból folyik ki, Délen pedig a Holt-tengerbe folyik bele.<sup>6</sup> Az előző jelenti Izraelben a legnagyobb édesvíz-forrást, az utóbbi pedig a világ egyik legérdekesebb földrajzi formációját tárja elénk: mintegy 400 m-re a tengerszint alatt oly magas sókoncentrátumot mutat föl, hogy az minden élőlényt kipusztít. A törésvonal mindenesetre jelentős válaszvonal is: a Jordántól keletre eső terület (Transzjordánia) erősen eltér a nyugati területtől, s lényegesen szárazabb is éghajlata (a mai Jordánia területére kell itt gondolnunk). Keleten e terület már a pusztával érintkezik, s a puszta és a kultúrföld határán vonult végig az Ókorban a „Királyok útja” elnevezésű karavánút, aminek hegyháton át vezető vonalát mai utazó is megsejlelheti.

A nyugati terület további egységekre osztható. Délen a júdai pusztát látjuk magunk előtt meglehetősen zord küllemével. A partvidék vékony, termékeny sávját bibliai korban a filiszteusok lakták – e térséget Északon a Karmel-hegy zárja le a maga látványos, a tengerből nézve oromként kiemelkedő csúcsával. Jeruzsálemtől Északra az efraimi, vagy Közép-Palesztin hegyvidéket találjuk, a maga széttöredezett völgyeivel. Északon ezt egy ma már termékeny síkság zárja le: a Jezréel-síkság, ami elválasztja Közép-Palesztinát Észak-Palesztinától. Ez a választóvonal bibliai korban igen erősen működött, hiszen e vonalon a filiszteusok őrködtek, első sorban Megiddó, Taanek és Bét-Seán városainak katonasága által. Míg Közép-Palesztina hegysége 6-700 m magasak, Észak-Palesztina hegységei néhány száz méterrel még magasabbra emelkednek. A Genezáreti tótól Észak-Keletre a Gólán-fennsík található, mint valami forró katlan.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> A Bibliában előforduló nevek: Kinneret-tó, ill. Sós-tenger.

<sup>7</sup> A bibliai atlaszok általában jól használhatók e szemlélődés során, annál is inkább, mert a földrajzi sajátosságok szerepét is kitűnően

A területen az Ókorban nem csak az izraeliek laktak, hanem más népek is – a velük való konfrontáció sokszor témája az ószövetségi történeteknek! Már említettük, hogy a partvidéken a filiszteusok zárták el Izraelt a tengertől (Izrael ezért soha nem vált igazán hajós néppé, hanem szárazföldi nép maradt). A filiszteusok eredete nem világos; inkább csak valószínű, hogy a Kr.e. XIII. század során az egyiptomiak telepítették le e térségben őket, hogy őrizték az egyiptomiak számára oly fontos hadiutat, a „via maris” (a tenger útja) elnevezésű felvonulási útvonalat. Öt város-állam laza szövetségében éltek (Asdód, Askelón, Ekrón, Gáza, Gát); végérvényesen Dávid győzte le őket.

Délen Beér-Seba és Arád városai után már a pusztá következik, így szomszédja ott nem lehetett Izraelnek. Viszont Dél-Keleten Edómmal érintkezett Izrael; az edómiak a bibliai történetírás szerint Jákób testvérének, Ézsauinak a leszármazottai, ami mutatja, hogy Izrael sorsközösséget érzett ezzel a néppel, ugyanakkor pedig konkurens népnek is érezte Edómot. Az edómi városok (Témán, Bocrá) az Ószövetségben is előfordulnak.

Hasonlóképpen rokoni kapcsolatot föltételez az Ószövetség az Edómtól Északra fekvő Móáb lakosságával, igaz, ez esetben is inkább negatív felhangja van a rokonságnak: Miután Ábrahám unokaöccse, Lót megmenekül Sodoma és Gomora pusztulásából, s Cóarban telepszik meg, leányai lerészegítik, hogy tőle magától szerezhessenek utódot. Nyilván arról van szó, hogy Lót leányai nem találhatnak megfelelő partnert maguknak a kicsi és elhagyatott Cóarban! A bibliai történetírás szerint mindenesetre ez az eredete a móábi

---

mutatják a történelem során. Az új fordítású protestáns Biblia tartalmaz is térképeket a Biblia függelékeként. Ajánlott még *The Macmillan Bible Atlas*, Y. Aharoni, M. Avi-Yonah, A.F. Rainey és Z. Safrai szerkesztésében (New York/Toronto: Macmillan Publishing Company, 1993<sup>3</sup>), annál is inkább, mivel az atlasz magyarul is megjelent a Szent Pál Akadémia gondozásában.

népnek. Ugyanakkor pedig Móáb pozitív szerepet játszik Ruth könyvében, hiszen ennek tartalma szerint Dávid ősanyja egy móábi illetőségű nő, aki férje halála után is kitart Izrael mellett! – Móábbal leginkább a Kr.e. VIII. században kerül összeütközésbe Izrael, amikor Mésa, móábi király megpróbálta lerázni a Dávid által országára kényszerített izraeli igát. A XIX. század egyik legérdekesebb régészeti lelete Mésa király feliratának megtalálása, ahol maga a király értesít minket katonai sikereiről.

Móábtól Északra Ammón országát láthatjuk; fővárosát, Rabbat-Ammónt Dávid foglalta el. Igaz, korábban már jócskán okozott gondot Izraelnek Ammón, hiszen Saul korában fenyegette Izrael transzjordániai területét Náhás király serege. Ammón ezek után hol Izraeltől, hol Damaszkusztól függésben, néha azért önállóan is fennállt a babiloni fogság koráig; ekkor ugyanaz a pusztulás jutott osztályrészéül, mint Izraelnek.

Északon Arám országa (Damaszkus fővárossal) komoly konkurenciát jelentett Izrael számára. A kettős királyság korában hadat viselt ellene, majd később szövetséges társ is lett Asszíriával szemben, amely szövetségben természetesen csak elbukhatott – mindenesetre sokszor erősebb volt Izraelnél, s talán a legjelentősebb szomszédként tekinthetjük a szíriai hatalmat.

Az Ószövetség könyvei közül különösen a próféták tesznek olyan utalásokat, amelyek mind valamilyen helyi történelmi eseményre utalnak – ezeknek egy részét sikerült megértenünk, némelyek azonban az ismeretlenség homályába vesznek. Ha azonban valaki például Ámósz könyvének az elejét olvassa, láthatja, hogy a szomszédokkal való kapcsolat megértése milyen fontos az Ószövetség magyarázatában!

### *Izrael története*

A címmel természetesen vaskos köteteket szoktak írni – csupán utaljunk a Bevezetőben említett ajánlott irodalomra.

Nyilván nem szándékunk még csak összefoglalni sem e kötetek tartalmát, csupán utaljunk arra, hogy milyen jelentőségük van a korabeli geopolitikai összefüggéseknek az Ószövetség megértésében. Jegyezzük meg ugyanakkor, hogy bár az Ószövetség maga nagyon sokszor fontos történeti forrásunk Palesztina eseményeinek megértésében, a szövegek történeti kiértékelése mégsem automatikus, hiszen az Ószövetség célja nem olyan értelmű történetírás volt, mint ahogy azt ma a történettudósok értik.

Madártávlatból azt mondhatjuk el Izrael történetéről, hogy nyilván az ókori Kelet általános történelmének nagyobb összefüggésében állt (amit ószövetségi szerzők nem mindig tudatosítottak), s e nagyobb összefüggés sok esetben magyarázza a helyi történéseket is. Palesztina a Kr.e. II. évezred második felében Egyiptom fennhatósága alatt állt – jöllehet nem afrikai, hanem ázsiai térségről volt szó. Mezopotámia hatalmai azonban ekkor túl gyengék voltak ahhoz, hogy hatalmukat Szíria és Palesztina területén érvényesítsék. Az egyiptomi fennhatóság azonban egyre gyengülő tendenciát mutatott a késői Bronzkorban, s egyre nagyobb teret kapnak a térség városállamai, s a kis államok királyai. Mivel e korban jelentős szárazság is pusztított, így a városállamok forrásai éppúgy akadozni kezdtek, mint ahogy Egyiptom gazdasági hatalma is gyengült (jöllehet Egyiptom ez időben sok ázsiai menekültet is befogadott). A késői Bronzkor végén, ill. a Vaskor elején a palesztin városállamok rendszere látványosan összeomlott: több jelentős pusztulásnak lehetünk késői tanúi, de még ennél is fontosabb, hogy a városok újjáépítése (ami régebben mindig megtörtént) most vagy megghiúsul, vagy pedig lényegesen kisebb és jelentéktlenebb új település jön létre. Ebben a korban jelentkezik Izrael a térségben – hogy pontosan milyen formában, az erősen vitatott a szakirodalomban<sup>8</sup>. A

---

<sup>8</sup> A XX. század első felében igen jelentősnek tartották a régészeti eredmények fölhasználását az izraeli történelem megírásában.

régebbi teóriák a kánaáni városállamok pusztulásával hozta kapcsolatba új, pusztából jövő elemek megjelenését, mások inkább a nomád életformából a letelepült életformára való áttérést (legelőváltást) tartották fontosnak az izraeli törzsek honfoglalásában. Ma már úgy tűnik, mindkét nézetnek súlyos gyengeségei vannak. Annyi bizonyosnak látszik mindazáltal, hogy Izrael a faluk, a paraszti réteg Izraele volt! Úgy tűnik, mára inkább az lett a hangsúlyos kérdés a kutatásban, hogy a gyenge Mezopotámia és a visszavonuló Egyiptom által hátrahagyott politikai vákuumban hogyan volt képes Szíria és Palesztina térsége egy önálló, központi államhatalom létrehozására és megszervezésére.

Köztudott, hogy erről már viszonylag jól tájékoztat bennünket a Biblia: mind Saul tragikus végkimenetelű kísérletéről, mind pedig Dávid sikeres dinasztia-alapításáról értesülünk belőle. A Dávid által megszervezett, újszerű zsoldoscsapat alkalmas volt arra, hogy hatalma alá hajtson nagyobb térségeket is, viszont az is igaz lehet, hogy ez alávetett térségek lakossága is örült annak a védelemnek, amit egy államhatalom az adófizetés fejében nyújtott. A világpolitikai vákuum adta lehetőségek kihasználása ugyan nem ment problémamentesen, de jól értesülünk arról is, ahogyan Dávid hatalma alá hajtja a környező népek királyságait is: Filisztea, Móáb és Ammón egészen biztosan birodalmának része volt – míg a birodalom magját nyilván a júdai és izraeli (északi) királyság uniója tette ki. Ugyan vannak olyan hangok is újabban, miszerint Dávid említést se nyer a korabeli nemzetközi politikai irodalomban; ez az érvelés viszont figyelmen kívül hagyja, hogy a világpoliti-

---

Lásd itt magyarul: J. Bright, *Izrael története*, Budapest: Református Sajtóosztály, 1986. Kifejezetten régészeti eredmények összefoglalását lásd Dr. Tóth Kálmán, *A régészet és a Biblia*, Budapest: Református Sajtóosztály, 1982. Az újabb régészeti fölfogást jól tárja elő I. Finkelstein és N.A. Silberman közös könyve: *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca*, h.n.: Gold Book, é.n. (2003).

kai vákuum éppenséggel azt kellett eredményezze: a nagyhatalmak nem törődnek ezzel a térséggel. A kis államok egymással való csatározása (ide értve a két országrész szétválását is Salamon halála után) addig tarthatott, amíg végül Mezopotámia egyik nagyhatalma megerősödött: Asszíria éppoly abszolút hatalommal jelentkezett ebben a térségben, mint amilyen abszolút hatalma volt egykor Egyiptomnak. Izrael és Júda különbözőképpen reagál erre a világpolitikára, s másként dolgozza fel a veszélyt – igaz, a veszély mindkettőjüket elérte. Kr.e. 722-ben az északi országrész, Izrael el is pusztul, s hogy Júda 701-ben hogyan menekül meg, azt senki nem tudja pontosan megmondani. Ez a kor mégis a legérdekesebbek közé tartozik Izraelben, hiszen ekkor maradnak fenn az első feliratok a térségből. A VIII. század prófétái hűen tükrözik a nagypolitika eseményeit – bár a pontos történeti rekonstrukció nem kis erőfeszítésbe kerül sokszor, sőt talán teljes mértékben lehetetlen is! A sajátos izraeli történettudat, ill. a sajátos izraeli hit kialakulását e kor jelentős mértékben befolyásolja. ~ Júda még bő évszázadnyi időt nyer ezek után, sőt a Kr.e. VII. század utolsó harmadában még egy nemzeti újjászületési mozgalom is jelentkezik: Jósias király reformja nemzeti programot hirdet (és végre is hajt, a király korai halála ellenére). Asszíria gyors és látványos bukása után azonban az újbabiloni birodalom sem kevésbé kíméletesnek, sem jóindulatúbbnak nem tűnt: bár Jeremiás szerint még mindig lehetett volna helyes politikával valamit kezdeni, Júda a VI. század elején éppúgy elbukik, mint az addig jól politizáló Ammón királysága, s kezdetét veszi a babiloni fogság.

Miként a bukás mutatta, hogy milyen kis pont Izrael a kor világpolitikai eseményeiben, úgy a szabadulás is egy konkrét világpolitikai fordulathoz köthető: a Perzsa Birodalom győzelméhez, ill. Kürosz perzsa király világhatalomra jutásához. Igaz, itt is komoly szerepe volt az utolsó babiloni király apolitikus magatartásának: Nabunaid nem sokat törődött a politikával, inkább vallási hóbortjának hódolt,



hiszen Marduk babiloni főisten helyet a holdisten kultuszát akarta birodalmi vallássá tenni – ezzel persze igen erős ellenzéket kreált tulajdon birodalmában, ti. a Marduk-papságot. Úgy hogy amikor Kürosz bevonult Babilonba, sokan felszabadítóként és nem hódítóként tekintettek rá. Ez mintegy előre is vetítette Kürosz türelmes valláspolitikáját: a Marduk-papság újra szerephez juthatott, de ez azt vonta maga után, hogy a Perzsa Birodalom többi isteneinek és vallásainak is türelmi politikát hirdetett meg az új hatalom. A zsidó hazatérés ebben a világpolitikai helyzetben jöhetett létre; a hazatérő zsidók először a lerombolt templomot építik újjá (Kr.e. 515), majd megépítik a főváros lerombolt falait, végül teljes integrálódást érnek el a Perzsa Birodalomban. Ha lehet hinni a régészeti emlékeknek, az integráció teljes mértékig sikerült, hiszen Palesztina az V. századra a Perzsa Birodalom egyik leghűségesebb és igen gazdag adófizető.<sup>9</sup> E kor óriási alkotmányozó munkát is végez: a prófétai iratok gyűjteményét, de a Pentateuchos-t is ekkor állítják össze, s teszik meg a zsidó vallás alapvető irataivá.

A perzsa kor nyilván addig tart, ameddig a Perzsa Birodalom is: sarokszámként az isszoszi csata dátuma áll előttünk (Kr.e. 333). Nagy Sándor hódításait ugyan csak kis mértékben dokumentálja az Ószövetség (Zakariás könyvében), de a következmények alól nyilván nem vonhatta ki magát Palesztina területe sem! Az a rövid évtized, amíg Nagy Sándor az akkori lakott földet szinte teljes egészében elfoglalta, alig nyer említést, de az ezt követő hellénista kor óriási formáló hatással volt Izrael történetére és gondolkodására egyaránt. Nagy Sándor halála után ui. a hadvezérek felosztották a birodalmat, s az osztozkodás során Palesztina a Szír Birodalom része lett volna, tehát Szeleukosznak és utódainak kellett volna átvenniük a hatalmat fölötte. Ám az

---

<sup>9</sup> Olvasd itt Vargyas Péter, Dareiosz adóreformja új megvilágításban, in: Fröhlich Ida (szerk.), *Az utókor hatalma*, Budapest: Új Mandátum, 2005, 63-79.

egyiptomi ptolemaidák (Ptolemaiosz okos, sőt ravasz lépése következtében) szűk évszázadig Palesztinát is uralták, mivel az első király gyorsabban vonult be katonáival a térségbe. Nyilvánvaló, hogy idővel a szeleukidák is jelezték igényüket – ez a Kr.e. II. század elején jelentkezett. A szír világuralmi törekvés nagyon sok szenvedést okozott Izraelben, sőt Izrael lakosait is megosztotta. Voltak ui. olyanok, akik ki szerették volna használni annak előnyeit, hogy egy világbirodalom részei. Ugyan zsidóságukat ők sem akarták feladni, de a görög nyelv elsajátítása révén, a hellén kultúrához való csatlakozás által jelentős előnyöket láttak – okkal! Az ún. „hellénista” zsidósággal szemben viszont igen határozottan állt a „kegyes” zsidók több csoportja is: a haszídok. A Kr.e. II. század során a zsidóság tehát több irányzatra oszlott – s a megosztottság tartott még Jézus korában is (bár erről az Újszövetség csak részben informál bennünket), sőt egészen Kr.u. 70-ig – ti. a Zsidó háborúban bekövetkezett bukásig.<sup>10</sup>

Az ellentétek annyira feszültek voltak<sup>11</sup>, hogy csupán egy provokáció kellett a robbanáshoz: mikor a haszíd zsidóság úgy érezte, hogy régi hitét veszélyezteti a hellénista alkalmazkodás, kirobbant a Makkabeus-fölkelés, ami hosszú háborúskodáshoz vezetett mind Izraelen belül, de főként a szíriai fennhatósággal szemben. A Makkabeus-család ügyesen szövetekezett Rómával a szíriai királyokkal szemben, így

---

<sup>10</sup> Jól informál bennünket erről az igen turbulens korról Boda László könyve: *A makkabeusi kortól Heródesig, qumráni közjátékkal*, Budapest: Szent István társulat, 1998.

<sup>11</sup> Nem szólunk itt arról a közösségről, amelyik e feszültségek során kivonult Jeruzsálemből, s Qumrán pusztájában alapított telepet – ezt a telepet sikerült fölfedezni 1947-ben. Természetesen nem azért említjük csak röviden Qumránt, mint ha jelentősége nem lett volna nagy; ellenkezőleg! Viszont magyarul elérhető egy kiváló könyv: Vermes Géza, *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Budapest: Osiris, 1998, ami kellőképpen informálja az olvasót e fontos irányzatról.

létrehozhatta saját királyságát, ami ugyan szintén nem maradt hellénista befolyás nélkül, mint ahogy erőszak és korrupció sem volt mentes tőle – mégis fennmaradhatott Kr.e. 4-ig; ez a dátum Nagy Heródes halálának a dátuma, s ezzel már az újszövetségi kor kezdődik.

### *Az Ószövetségi kánon*

A kánon szó görög eredetű, nádat, mérővesszőt jelent; speciális használata egy olyan könyvgyűjteményre utal, ami meghatározza egy vallás hitelveit és -gyakorlatát. Nyilván látjuk, hogy itt valami olyan jelenséggel van dolgunk, ami kissé idegenül hat az ókortudomány egyéb ismereteihez képest. A kánon kérdése nem az egyes iratok keletkezésének vagy tartalmának a kérdése, hanem speciálisan annak a történeti folyamatnak a kutatása, amely során egyes könyvek gyűjteményét kötelezőnek ismerték el. Nyilván a mi esetünkben az ószövetségi könyvek kötelező erejéről, ill. az Ószövetségnek mint gyűjteménynek az előállításáról van szó. – Elöljáróban egy félreértést kell eloszlatnunk: közszájon ui. az forog, hogy van „protestáns Biblia”, ill. „római-katolikus Biblia” – ez utóbbiban több könyv is van, mint az előbbiben. Ez így, ebben a formában nem igaz: csak egy pillantást kell vetnünk az 1590-es Vizsolyi Bibliára, s rögtön látjuk, hogy bizony abban benne foglaltattak azok a könyvek is, amelyeket mi csak a római-katolikus kiadásokban látunk, sőt még magyarázatokat is találhatunk – ami ismét nem jellemző a modern protestáns kiadásokra. A modern protestáns kiadások jelenlegi alakját ui. a Brit és Külföldi Bibliatársulat kiadói politikája határozta meg (e társulat joga volt a magyar Biblia kiadása is 1948-ig). Ugyan nem tiltotta vagy nem ítélte el más szövegek kiadását sem e társulat, de támogatást csak az ún. proto-kanonikus (első renden kanonikus) szövegeknek biztosított. Ezzel szemben viszont a római-katolikus nézet is pontosan tudja, hogy a deutero-kanonikus (másodrenden kanonikus) iratok aján-

lott iratok – dogmát soha nem lehet másra alapozni, mint proto-kanonikus szövegre.

Hogyan alakult ki mármost ez a gyűjtemény? Hogyan lehet, hogy két gyűjtemény is van – egy szűkebb és egy tágabb? Mire jó egyáltalán a kánon? Világos, hogy erre a kérdésre is a történelemből kell választ kapjunk!

A válasz már pedig a hellénista korra megy vissza, s érdekes módon nem is Palesztinára, hanem Egyiptomra. Hogy miért? Nos, a válasz egyértelmű: Palesztinában nincs szükség külön kánonra, hiszen ott van a főpapi rend, ott van a templom, sőt a Kr.e. II. században van király is: ők mind garantálják a vallás egységes voltát és fennmaradását. Más a helyzet viszont Egyiptomban, a szétszóratásban (diasporában) élő zsidók között! Az Alexandriában élő zsidók különösen is fenyegetettek, hiszen Alexandria ez időben kifejezett hellénista központtá alakult (híres könyvtára még Athénnal is versengett). Természetesen Egyiptomban komoly kérdés az, hogy ki számít igazi hellénista polgárnak. A görög nyelv ismerete nyilvánvalóan szükséges; de ezen túl az iskolázottság is számít! E célra egyfajta konszenzus született a görög műveltek körében: egy bizonyos iratmennységet át kell olvasnia annak, aki a hellén műveltséget önmagáénak akarja vallani. El kell olvasnia a görög eredeteket (Homérosz), el kell olvasnia a görög történetírók műveit (Hérodotosz), valamint ismernie kell a görög szépirodalmat. Ez utóbbinak feltétele, hogy legalább hét drámaíró ismerjen az illető személy, s egy drámaíró ismerete legalább hét dráma elolvasásából áll. Látható, hogy ez utóbbi vonatkozásában meglehetősen nagyvonalú a görög kultúra, hiszen nem dönti el pontosan, mely műveket kell elolvasni (jóllehet nagy vonalakban világos volt, kikről van szó). – Feltűnő ennek a kulturális programnak a három részből álló volta, ami tökéletesen megegyezik a Biblia hármass beosztásával: A „Törvény” megfelel az eredeteknek, a „Történetírás” a prófétáknak (amibe beletartozik a zsidó történetírás is, a „korai próféták”), ill. a „Szent iratok”

gyűjteménye szépirodalom ismeretének. Igen feltűnő, hogy azok a deutero-kanonikus iratok, amelyek tekintetében bizonytalanság van, éppenséggel a „Szent iratok” csoportjába tartoznak! Az alexandria zsidóság tehát a görög műveltség párhuzamaként létrehozta – és pedig görög nyelven hozta létre! – a zsidó műveltség gyűjteményét, részben azért, hogy a kívülállók is megismerhessék, részben azért, hogy a már teljesen asszimilálódott zsidók is használhassák e gyűjteményt, de mindenképpen azért, hogy a hellénista kor kulturális konkurenciájában helytálljanak. E gyűjtemény a „hetvenes” fordítás, a Szeptuaginta (LXX), mert a hagyomány szerint 72 zsidó tudós Phárosz szigetén az alexandriai könyvtár számára lefordította a zsidó Bibliát; s valamennyi fordítás szó szerint megegyezett.<sup>12</sup> A tudományos vizsgálat kimutatta, hogy bizony eléggé különböző fordítók különböző szintű héber tudással rendelkezve fordítottak. Ezzel együtt a LXX az egyik legrégebbi fordításunk, s értéke igen nagy. A kánon kialakulása szempontjából ez a gyűjtemény viszont meghatározó!

Palesztinában tudtak erről a kánonról (Qumránban őriztek néhány LXX tekercset is), de szükség változatlanul nem volt rá. Ezzel szemben egy tragikus következmény szükségessé tette a palesztin kánon létrejöttét is; ez az esemény a bukás, a Zsidó háború elvesztése volt. Most már nem csak bizonyos elemek éltek külföldön, hanem az egész zsidóság száműzetésbe kényszerült. Megszűnt a templom, megszűnt a királyság, megszűnt a főpapi tiszt – valamilyen módon garantálni kellett az egységet a zsidóságon belül, ha csak nem akartak a zsidók két generáció leforgása alatt asszimilálódni – és eltűnni a történelem valamelyik bugyrában! Erre a célra kellett a kánon, ami nyelvileg, hitéleti szempontból, sőt etnikailag is garantálta a zsidóság egységét és fennmaradását. A kánon létrejötté éppúgy legendák-

---

<sup>12</sup> Ezt állítja egy Kr.e. 100 körül keletkezett irat: az Ariszteász-levél. Az állítás képtelen volta nyilvánvaló.

től övezett, mint a LXX esetében, de nagy vonalakban annyi bizonyos, hogy Kr.u. 100 körül Jamniában egy zsinat döntött a szent iratok gyűjteményéről. Ekkora természetesen már nagy vonalakban világos volt, hogy milyen iratok kerülhetnek bele a kánonba, s csupán néhány könyv maradt vitás: Eszter könyve, az Énekek éneke, ill. a Prédikátor könyve (az első nyilván azért, mert Isten nevét sem tartalmazza, a második a szerelmi énekek tartalma miatt, a harmadik pedig nem tűnt összeegyeztethetőnek a zsidó hagyományokkal). Ugyanakkor Jézus ben-Sírák fia bölcsessége nem került bele a palesztin kánonba.

A két kánon közötti különbség szembeötlő: az alexandriai kánon inkább inkluzív, meghívó jellegű, s az ismertetés a célja; a palesztin kánon pedig inkább exkluzív, a meghatározó jellege a nép és a vallás egységét kívánja garantálni. Mivel az alexandriai kánon görög nyelve miatt a II. század keresztyénységében igen elterjedt volt, hiszen ekkor már görög nyelvterületre tevődött át a keresztyénség súlypontja; az egyházatyák előszeretettel idézték a LXX szövegét, ha az Ószövetségről volt szó. Ez azonban a zsidók szemében éppenséggel nem tette szimpatikussá a LXX-t. A IV. század elején a hivatalos latin fordítás (Vulgata) készítője, Hieronymus, határozott döntéssel tért vissza – vagy inkább tért át? – a palesztin kánon szövegéhez, a „hebraica veritas”-hoz (héber igazság). Ettől fogva a keresztyén egyház a palesztin kánont tartotta magára nézve kötelezőnek, s a LXX többlete deuteró-kanonikusként<sup>13</sup> ajánlott olvasmány maradt.

---

<sup>13</sup> Két szakkifejezéssel is szokták még ezeket az iratokat illetni: pszeud-epigráf iratok (hamis feliratú, tehát mások nevei alatt írott szövegek), ill. apokrif iratok (rejtett írások). Ez iratok ismertetését lásd J. A. Soggin bevezetésben idézett művében.

## Mózes öt könyve (Pentateuchos)

Az Ószövetség elején egy monumentális gyűjtemény áll: az „öt könyv” (görögösen: Pentateuchos), ami a zsidó tradícióban először lett kanonikus irat. Hagyományosan a „tóra” = tanítás, útmutatás, törvény névvel látták el, s csak a későbbi tradíció tulajdonította Mózesnek ez öt könyvet, jöllehet maguk a könyvek sehol nem állítják magukról, hogy szerzőjük Mózes lenne. Voltaképpen nem is egyetlen szerző munkájáról van szó, hanem hosszú hagyományozási folyamat végeredményéről, hogy úgy mondjuk, kollektív szerzőségről beszélhetünk a Pentateuchos esetében. A könyvek tartalma oly szerteágazó, kutatásuk oly bonyolult, hogy első látásra inkább elriasztja az olvasót; hagyományos egyházi használatban pedig, úgy tűnik, a könyvek egyes részei ismertek ugyan, de részleteiben már kevesen foglalkoznak a könyvekkel.

A könyvek kutatásában döntő szerepet játszott a *forrás-kutatás*. A forráskutatás (forrásanalízis, forráselmélet) ugyan némelyeket elriasztott és megbotránkoztatott, mégis jó modellnek bizonyult: képes volt a különböző források (és különböző szerzők) feltételezésével feloldani azt a dilemmát, amit az öt könyvön belül előforduló ismétlések és ellentmondások jelentettek. Hogy csupán egyetlen példával illusztráljuk ezeket az ellentmondásokat: a Tízparancsolat kétszer fordul elő a Pentateuchos-ban: 2Móz 20, ill. 5Móz 5. A Tízparancsolat ugyan jórészt megegyezik (apró, stílári eltérések vannak a két verzió között); egy óriási különbség mégis van a két megfogalmazás között: a szombat napjának megtartását a 2Móz 20,11 azzal indokolja, hogy Isten a teremtéskor a hetedik napon megnyugodott. Ezzel szemben az 5Móz 5,15 szerint azért kell megtartani a szombatot, mert Izrael maga is szolga volt Egyiptomban, ahonnan Isten hozta ki népét. – Világos, hogy ez a két indoklás ugyan nem változtat semmit a parancsolat érdemi részén: a szombat

napját meg kell tartani. Az indoklás azonban azért térhet el, mert aki leírta a 2Móz 20 szövegét, ill. az 5Móz 5 szövegét, az nem ugyanaz az ember volt! Voltaképpen már a Tízparancsolat szövegének két helyen szereplése is magyarázatra szorul – s ezt a magyarázatot is jól láthatjuk meg abban, hogy két szerző idézi ugyanazt a Dekalógust.<sup>14</sup>

A modern forráskutatás hosszú évszázadok kifinomult módszerének az eredménye. Érdemes ennek kutatására néhány pillantást vetni!

### *A Pentateuchos kutatása*

Kritikai észrevételeket már régóta tettek Mózes öt könyve vonatkozásában – a kritika nem modern, európai találmány!<sup>15</sup> A középkori zsidó tudós, Ibn Ezra például határozottan mondta, hogy vannak olyan részek a Pentateuchos-ban, amelyeket egyszerűen nem írhatott Mózes! Ilyen például – természetesen – Mózes halála, de ide számíthatjuk azokat a megjegyzéseket is, hogy „akkor még kánaániak voltak ezen a földön” (pl. 1Móz 12,6). Nyilván későbbi korok megjegyzése ez, olyan koroké, amikor már az izraeliek Kánaán földjén laktak! Ezekből a megjegyzésekből azonban még nem áll össze forráselmélet!

A forráselmélet felé döntő lépésnek bizonyult egy laikus bibliaolvasó megjegyzése. Jean Astruc a Napkirály orvosa volt; mint ilyen, nem tekinthető bibliatudósnak. Viszont értékes észrevételt tett: a Pentateuchos váltakozva

---

<sup>14</sup> Az ismétlések és ellentmondások sora természetesen vég nélkül folytatható lenne. Miért kell kétszer elmondani az ember teremtését (1Móz 1,26-28; 1Móz 2,7.18-19), de ha már kétszer szerepel az ember teremtése, akkor miért tér el oly jelentősen a két elbeszélés? A válasz az a jelenlegi magyarázatban, hogy az 1Móz 1 története egy szisztematizáló tudós elbeszélése, míg az 1Móz 2 elbeszélése egy júdai paraszt nézete a Kr.e. VIII. századból (Papi Író, ill. Jahwista irat).

<sup>15</sup> Az alábbiakhoz olvasd: A. de Pury/T. Römer, *A Pentateuchos-kutatás rövid története*, Budapest, 1994.



használja Isten neveit: hol Jahwe, hol Elóhím<sup>16</sup> név szerepel az elbeszélésekben. Astruc mindebből arra következtetett, hogy Mózes (*sic!* Astruc szerint még Mózes a Pentateuchos szerzője!) műve összeállításakor két forrást használt. E két forrás ősi emlék Izrael történetéből – nyilván ilyen emléke lehetett Mózesnek akár a világ teremtése, akár a patriarchák (=héber ősatyák) története.

Astruc nézete a csupán eredete a kritikai Pentateuchos-kutatásnak; ma már senki nem vallja, hogy az istennevek használatából ilyen messzemenő következtetéseket lehetne levonni, miként azt sem, hogy a „források” Mózes előtti időre mehetnek vissza. Viszont az a gondolat, hogy a Pentateuchos hatalmas anyagát keletkezésének darabjaira bontsuk vissza, gyümölcsözőnek bizonyult, s ma is sokat magyaráz meg a könyvek tartalmából. Különösen a napóleoni kor kívánt fölfedezni különböző „dokumentumokat” a Pentateuchos szövegében, s a monumentális gyűjteményt e dokumentumok egybeszerkesztése révén kívánta magyarázni. Több ilyen kísérlet is volt még a XVIII. század során – hogy aztán a XIX. század eleje egy olyan teóriát hozzon létre, ami mindmáig befolyásolja a kutatást. Az idén éppen kétszázadik évfordulóját ünnepelhetjük Wilhelm Martin Leberecht *de Wette* baseli professzor könyvének („Dissertatio Critica”), amelyben a szerző kifejti, hogy érthető, miért szerepel oly sok ismétlés Mózes 5. könyvében<sup>17</sup> az előzőekhez képest. Szerinte ui. az 5Móz magja egy törvénykönyv, és pedig az a törvénykönyv, amelyet Jósias király talált meg a

---

<sup>16</sup> Tulajdonképpen névnek a Jahwe tekinthető – ez ui. személynév; az európai fordítások szívesen írják át ezt a nevet „ÚR”-ként, utalva arra, hogy a zsidó tradícióban tilos kiejteni e szent nevet, s helyette „adónáj”-t (=„úr”) mondanak. – Az Elóhím szó tulajdonképpen a héber „isten” szó többes száma, de ha utána egyes számú ige vagy melléknév következik, akkor nyilvánvaló, hogy nagybetűs „Isten”-ként kell értelmeznünk.

<sup>17</sup> A könyv görög (majd latin) neve éppen ezt mondja: deuteronomion = Deuteronomium = második törvény.

jeruzsálemi templom renoválásakor. Köztudott, hogy Jósias e törvénykönyv alapján rendelte el az izraeli kultusz reformját, majd ez a reform folytatódott tovább a király halálakor is – sőt, ez a reform az, amelyik egy újabb hatalmas gyűjteményt állít össze Izrael történetéről. A későbbiekben nekünk is foglalkoznunk kell a Deuteronomiumi Történeti Múvel – azzal a történetírással, amelyik a Józsué, Bírák, 1-2 Sámuel és 1-2 Királyok könyvével egy monumentális nemzeti történetet tárt elő. Jósias kultuszreformja, ill. a törvény másolatának megtalálása érthetően le van írva a 2Kir 22-23. fejezeteiben. – W.M.L. de Wette ezzel a föltételezéssel több jelentős eredményt is magáénak mondhat. Először is tökéletesen alkalmazta a reformátori írásmagyarázati elvet, miszerint a Biblia önmagát magyarázza („sui ipsius interpret”). Sikerült aztán egy törvényt tartalmazó passzust és egy történetírói passzust egymás mellé rendelni – ezzel előrevetítette, hogy a törvények elhelyezhetők Izrael történetírásában. S tulajdonképpeni célja csak harmadik helyen említhető: Megmagyarázta, hogy miért található oly sok ismétlés a mózesi törvények között – szinte már látjuk magunk előtt: Izraelben több törvénykönyv is lehetett érvényben az idők folyamán<sup>18</sup>; a Pentateuchos pedig ezek mindegyiket magába foglalta!

W.M.L. de Wette hatása óriási volt, jöllehet őt magát elég sok igaztalan támadás érte. A XIX. század derekán mindenesetre általánosan elterjedt nézet volt, hogy a Pentateuchos alapját egy ősi alapírat („Grundschrift”) képezte, amit egy J(ahwista) és egy E(lóhista) írat egészített ki a X. században, ill. a IX. században, majd legutóbb a Jósias-féle reform dokumentuma: az 5Móz (legalábbis annak a magja)

---

<sup>18</sup> Általában három nagy törvénykönyvet feltételezünk: az első a „Szövetség könyve” kb. a Kr.e. VIII. századból: 2Móz 21-23. A második származik a VII. század végéről – ez a jósias törvénykönyv. Végül az V. századból származhat a Papi törvény (amit főként a 3Móz-ben találunk meg).

egészítette ki a kompozíciót. A tudósok szorgalmasan dolgoztak azon, hogy ezen források állagát a lehető legpontosabban dolgozzák ki – a forráskutatás klasszikus időszaka ez! Újabb előrelépést jelentett azonban, amikor a strassburgi tanár és tanítványa, Eduard Reuss és Karl-Heinz Graf a törvényeket magukat vette górcső alá. Az egyes kultuszi törvények tartalma aztán lehetővé tette, hogy – más, próféta könyvek ismereteit is fölhasználva – relatív sorrendet állítsanak fel. Maguk is megdöbbenek, amikor napvilágra került az eredmény: az eddig „Grundschrift”-ként, alapíratként ismert anyag nem ősi, hanem fordítva: ez a legfiatalabb, hiszen olyan fejlett kultuszi törvényeket tartalmaz, hogy ezeket lehetetlen ősi korra datálnunk. Főként az Ezékiel könyvével történő összehasonlítás mutatja, hogy csakis későbbiek lehetnek, mint a babiloni fogságban élő Ezékiel – a Papi Irat (immár nem „alapírat” többé!) közvetlenül a fogság után keletkezhetett! A XIX. század utolsó harmadában tehát ismét egy hatalmas fordulat állt be a Pentateuchos kutatásában!

Minden idők legnagyobb Ószövetség-kutatója volt az a Julius Wellhausen (1844-1918), akinek végül sikerült összegeznie az addigi szerteágazó kutatást. Wellhausen munkájára jellemző, hogy mind részletekben nagyon aprólékosan tudott dolgozni, mind pedig kitűnő történész vérével át is tudta látni az összefüggéseket. Munkájának óriási sikerét az határozta meg, hogy nem csupán a Pentateuchos forrásanalízisét végezte el, hanem az egyenként elhatárolt forrásokat ügyesen el is tudta helyezni Izrael történetében – nem véletlen, hogy két nagy műve is erről szólt: „Die Composition des Hexateuchs” (1876), ill. „Geschichte Israels” (1878; később, 1883-tól az átdolgozott kiadás „Prolegomena zur Geschichte Israels” címmel jelent meg). Nevével kapcsolják össze a „négy-forrás-elméletet” – ami így, ebben a formában pontatlan, hiszen Wellhausen maga inkább három forrásról beszélt: azt vallotta ui., hogy a J és az E források számunkra közvetlenül már nem hozzáférhetők, hanem csak egybedol-

gozásuk révén maradtak fenn számunkra: JE. A másik két forrás viszont a P(api Irat), ill. a D(euteronomium). Ez a nézet önmagában azonban nem volt új; Wellhausen átvette ezt az elméletet elődeitől: de Wettétől, Graftól és Reuss-tól, valamint a kortárs Abraham Kuenentől. Új volt viszont az, ahogy ezeket a forrásokat összekapcsolta Izrael történetével. Az volt ui. a nézete, hogy a források nem szükségszerűen arról a korról vallanak igazán, amelyiket *tárgyalják*, hanem inkább arról a korról tanúskodnak, amelyekben *keletkeztek*. Így tehát az izraeli korai királyság idejét jól meg lehet rajzolni a JE = Jehowista forrásból (még a Jahwista és az Elóhista megkülönböztetést is meg lehet kísérelni). A késői királyság korát a jósiási törvénykönyv, a Deuteronomium árulja el számunkra, míg a fogság utáni kor ismereteit leginkább a Papi Iratból meríthetjük. – Mindez nem elég: ez így csak nagy vonalakban követi Izrael történetét. Wellhausen azonban részletesen kidolgozza, hogy mennyire változott az egyes társadalmi intézmények története a források tükrében. Pap például régen bárki lehetett (Ábrahám még mint családfő mutat be áldozatot); később már volt egy papi rend: a léviták törzséből kikerült szolgák, akiket viszont bárki alkalmazhat; Jósias korában csak a jeruzsálemi templomban szolgáló papok mutathatnak be áldozatot; a fogság után pedig kialakul a klasszikus hármaskör: a léviták templomszolgák, az ároniták (papok) mutatják be az áldozatokat, a cádókiták pedig a főpapok. Wellhausen elméletének hatalmas ereje éppen abban állt, hogy nem csak a Pentateuchos irodalmi magyarázatát adta, hanem az Ószövetség történetéhez átfogó magyarázattal is szolgált.

Wellhausen rendszere Európában néhány évtized alatt diadalra jutott – bármily nagy is volt személyével szemben az ellenállás. A XX. század elején azonban jóformán mindenütt elterjedt a forráselmélet; az viszont aligha tett jót neki, ha divattá is vált! A források elaprózódtak, s jóformán nem is volt tudós, aki egy újabb forrást ne föltételezett

volna. Megérett az idő egy újabb elméletre! A formakritika ilyen szükséghelyzetben született meg, főként H. Gunkel munkásságának köszönhetően. Gunkel (főként 1914-es *Genesis-kommentárjában*) az egyes elbeszéléseket autonóm történeteknek tekinti, amelyeknek megvolt a maguk helye az elbeszélő és a hallgatók életében („Sitz im Leben”). Ezek az elbeszélések általában valamilyen konkrét helyhez-helységhez kötődnek, s valamilyen általánosan, tipikusnak akarunk elmondani vagy a helyről, vagy az ott élő emberekről, vagy magáról Izrael múltjáról. Az egyes elbeszéléseket ezután összegyűjtötték és egybeszerkesztették; jelentős teológiai mondanivaló az egybeszerkesztés során állt elő. Így például Gunkel a héber ősatyák történetében is lokális hagyományokat lát, amelyek eredetileg önállóak voltak (Jákób esetében egy Bétel-hagyományt, vagy Penúél-hagyományt; Izsák esetében Gérár-hagyományt; Ábrahám esetében Beér-Seba-hagyományt, Mamré-hagyományt) – az átfogó szerkesztés teológiai célja pedig egyértelmű: Isten ígéretének teológiája az a közös nevező, amely valamennyi elbeszélést áthatja. Gunkel szerint ez a közös nevező nyilván későbbi szemléletet tükröz. Meg lehet kérdezni, hogy Gunkel elméletének háttérében nem kora germanisztikai kutatása állt-e (főként a „monda” = Sage fogalmának alkalmazásában)? Bárhogy legyen is: Gunkel nem szakít a klasszikus forráselmélettel, hanem éppenséggel azt vallja, hogy a források már az eredeti elbeszélések redakciói, azaz egybeszerkesztései. Kutatásainak fogadtatása éppen ezért pozitív volt, hiszen sokan úgy hitték, hogy ismét ősi időkre tudunk visszanyúlni módszere által.

Ezt a módszert tovább finomította a M. Noth által képviselt tradíciókritika. M. Noth kifejezetten a lokális hagyományokat kutatja, s azok átfogó, egybeszerkesztett formáját ütközteti az eredeti tradíciókkal. Munkásságáról részletesen kell szólnunk a későbbiekben, hiszen Noth nem csak a Pentateuchos, hanem az egész héber elbeszélő irodalom új elméletét adta. Itt most inkább hangsúlyozzuk G.

von Rad szerepét (aki Noth-tal mindig egyetértett!), hiszen az ő elmélete terjedt el leginkább magyar nyelvterületen. Von Rad úgy tartja, hogy a források egy-egy hatalmas szellemi gócponthez köthetők. A Papi Irat és a Deuteronomium esetében ez természetes (a fogság utáni restauráció, ill. a Jósiás-féle reform ez a gócpont). A Jahwista esetében viszont von Rad úgy gondolja, hogy a királyság megszilárdulása utáni szellemi föllendülés tette lehetővé egy jelentősebb mű létrejöttét. Ezért beszéltek hosszú ideig „salamoni felvilágosodásról”, aminek következtében született volna meg a Jahwista. Az Elóhista esetében hasonlót föltételezhetünk, ám ez ma már nem rekonstruálható, hiszen ez a forrás az északi országrészben született, így csak töredékei maradtak fenn. – G. von Rad teóriája igen tetszetős; sajnos talán azonban kissé túl konstruktív, s olyat is lát, amit már nem lehet bizonyítani. Főként a „salamoni felvilágosodás” és a Jahwista korai datálása bizonyult problémásnak az ezt követő évtizedekben – a XX. század utolsó harmadában.

Az újítás már pedig G. von Rad egyik legjobb tanítványától származik. R. Rendtorff (G. von Rad utóda Heidelbergben) arra hívta fel a figyelmet, hogy – források ide, vagy oda – a Pentateuchos jelenlegi formájában inkább mozaik-szerű képet mutat: terjedelmes blokkok állnak egymás mellett, s ezek átvezetése meglehetősen laza. Világos: az őstörténet (1Móz 1-11) egészen lazán kapcsolódik az ősatyák történetéhez (1Móz 12-50). Legélesebb választóvonal már pedig az ősatyák története és a kivonulás-történet között van (2Móz 1-15). A 2Móz 15,22 nyilván új fejezetet vezet be: a pusztai vándorlás, pontosabban a Sínai-hegyhez vezető út szakaszát, ami a Tízparancsolattal zárul (2Móz 20). Ezt megint egy önálló blokk követi: a Szövetség könyve (2Móz 21-23). Az 5Móz különálló voltát már de Wette óta valljuk – de a 3Móz papi törvényei is önmagukban is megállnak. A blokkok meglétéből Rendtorff azt a következtetést vonja le, hogy azok valamikor (még a Pentateuchos végső összeállítása előtt) önállóan is léteztek; a végső egybeszerkesztést

valószínűleg perzsa korban, a perzsa birodalmi politika nyomására végezték el. Szerinte a „Tóra” (eredetileg: útmutatás, tanítás) akkor lett „Törvény”, amikor a perzsa hatóságok bekérték a zsidó törvényeket a Kr.e. V. század utolsó harmadában, hogy aszerint ítéljék meg Izrael ügyeit. Az utolsó szerkesztői tevékenység ezért inkább csak az egymás mellé rendelés volt; korábban pedig csak a még most is jól elkülönülő blokkok voltak meg. Ezzel a nézettel Rendtorff föl is adja nem csak a Salamon-kori Jahwistát<sup>19</sup> – hanem a Jahwista forrást általában!

### Östörténet

Általában szokás hangsúlyozni, hogy az a néhány fejezet, amivel a Biblia indul, messze nem a legfontosabb mondanivalója Izrael hitének: az egyiptomi fogságból való szabadulás sokkal inkább meghatározta az Ószövetség

---

<sup>19</sup> A klasszikus forráselmélet úgy tartotta, hogy a Jahwista forrás déli illetőségű. Nyelvi sajátossága, hogy Jákób helyett Izraelt mond, Sínai hegyről beszél (Hóreb helyett), kánaániakat említ (nem emóriakat), a rabszolganőt *sifliának* mondja (nem *'ámának*). Sok antromorfizmust tartalmaz, tehát Istent emberi ábrázolásban írja le. Az 1Móz 2-től az egész Östörténetben számolhatunk vele, majd az 1Móz 12-13; 15; 21; 24-33; 36-50, a 2Móz 1-14; 16-20; 23; 33; 4Móz 10; 13; 16; 20-25; 32 fejezeteiben lelhetjük fel. Az 5Móz-ben csak a 31. és 34. fejezetekben van jelen.

Az Elóhista valamivel későbbi, mint a IX. századi Jahwista a klasszikus forráselmélet szerint. Nem csupán az *'elóhím* istennév használata jellemző rá, hanem a fent említett sajátosságok is (tehát a Jákób, a Hóreb, az emóriak, az *'ámá* szavak használata). Jellemző rá, hogy univerzális isten-képe van; szívesen használja a kijelentés eszközeként az álmot. Általában közelebb áll a próféták igehirdetéséhez, mint a Jahwista. Az Elóhistát a klasszikus nézet szerint az 1Móz 15-ben pillantjuk meg először, de elszórtan végig megvan az ősatyák történeteiben is, sőt az egyiptomi kivonulás történetében is. A vándorlás-történetekben a 4Móz 1-14; 20-24-ben található meg, ill. a 32. fejezetben. Az 5Móz-ben csak nyomokban lelehető fel.

teológiáját, mint a teremtes-történet. Ezzel együtt a teremtes leírása igen jelentős a világrend kifejezésekképpen. Értő szem rögtön látja, hogy ismétlések vannak az Őstörténeten belül: A teremtest két elbeszélés írja le (Papi Irat és Jahwista: 1Móz 1-2,3; ill. 2,4). Az elsőben nyilván az a rend a fontos, amit a fogság utáni legmagasabb szintű tudománynak nevezhetünk; a második teremtestörténet a korábbi: a Kr.e. VIII. századi júdai paraszt szemléletét láthatjuk abban, hogy Isten a föld porából formálja meg az embert, majd az orrába életet lehel, de az is, hogy az asszonyt a férfi oldalbordájából teremti. Az Éden-kerti történet mindazáltal már elővételezi a bűnbeesés történetét. Nyilvánvaló, hogy az apró kihágás: a tiltott gyümölcs leszakítása magyarázat arra, hogy a világot valamilyen miniatűr kis hiba rontotta meg, ami azonban alapjában véve rendíti meg Isten és az ember viszonyát, hiszen: engedetlenség Istennel szemben. Az egész Őstörténetre jellemző ezután az a teológia, amit találóan „negatív üdvtörténetnek” szoktak nevezni: az apró kihágást követi a testvérgyilkosság (Kain és Ábel, 1Móz 4), majd a tömeggyilkosság (19-24. v.). Az erőszakosság elterjedése nem véletlenül nyer hangsúlyt az 1Móz 6-ban, hiszen előkészíti az özönvíz történetét: immár az egész világ rossz, s csupán egyetlen igaz embert talál Isten: Nőét. Az özönvíz történetében is keveredik a Jahwista és a Papi Irat elbeszélése; köztudottan régi, közös sémái emlék az özönvíz emléke – már az óbabiloni irodalom is beszámolt róla. Az Őstörténetet áthatják a nemzetségtáblázatok is, amelyek célja, hogy a népek elhelyezkedését megmagyarázzák az olvasónak. Az Isten elleni lázadás monumentális méreteket ölt az 1Móz 11-ben: immár egyetlen igaz ember sincs, hanem Istent akarja trónjáról letaszítani az ember. A történet végül a nyelvek összezavarásával zárul; ez nem annyira a népek különböző anyanyelvének magyarázata, mint inkább maszszív kritika: az asszír birodalmi törekvések elítélése. (Bábel tornyát sem annyira a babiloni ziqquratok, lépcsőzetes épületek, hanem az asszír főváros építkezések hátterén kell



értelmeznünk). Míg az elbeszélések mögött fölc sillanni láthatjuk az ókori Kelet nagyhatalmi politikáját, illetőleg annak kritikáját, addig az is világos: az 1Móz 11 teológiailag lezárja az Őstörténetet, s a 10. versben előtárt nemzetségtáblázat már azt készíti elő, hogy Istennek ezután egy népet kellett kiválasztania – először természetesen Ábrahám személyén keresztül.

### *Az ősatyák története*

J. Wellhausen sommás ítéletet alkotott az ősatyák történetéről: szerinte ezek a történetek nem annyira arról a korról vallanak, amelyről beszámolnak, hanem sokkal inkább azt a kort tárják elénk, amelyikben keletkeztek. Ez a kor a királyok kora – Wellhausen nézete szerint. A helyzet nagyjából valóban ez; részleteiben azonban koránt sem ilyen egyszerű! A történetek ui. *grosso modo* jól határozzák meg a történeti kort: való s igaz, hogy Mezopotámiából volt egy olyan ún. „protoarám” elvándorlás, amelynek összefüggésébe jól illeszkedik az Ábrahám-történet. Ugyanakkor föltűnő jelenség, hogy konkrét lokális hagyományok csak Palesztina területén vannak az ősatyák elbeszéléseiben – tehát az elbeszélések jó része (ha nem az egész) Palesztinában keletkezett!

Ami a keletkezési időt illeti, itt is további pontosítás szükséges. Legrégebbi elbeszélésnek nyilvánvalóan a Jákóbtörténeteket kell tartanunk (ennek ui. már a VIII. században megvannak a nyomai, olvasd: Hós 12). Már ekkor kialakult tradíció lehetett, hogy Jákób csellel veszi el az áldást az idősebb testvértől, Ézsautól (1Móz 27), majd ennek következtében el kell menekülnie, s idegen helyen szolgál (1Móz 28-29), de az is, hogy asszonyért szolgál. Jákób és Ézsau kibékülése, a tusakodás az 'előhímmal a Jabbóknál már nem szerepel a hóseási elbeszélésben, s csak az 1Móz 32-33-ban – ugyanakkor nyilvánvaló, hogy itt is ősi, lokális hagyománnyal van dolgunk, hiszen az a Penúél, ahol a tusakodás megtörtént, később az északi országrész fővárosa lesz: az

országszakadás után Jeroboám elköltözik Sikemből, s rezidenciáját itt üti fel. Ugyanezt mondhatjuk Jákób álmáról is az 1Móz 35-ben: Bétel és a bételi szentély szintén fontos szerepet visz az északi országrész kultuszában. A legrégebbi elbeszélés tehát erősen palesztinai kötődésű! Az elbeszélést kiegészítik még passzusok Jákób fiairól; ezek már azonban egészen nyilvánvalóan nem emberekről, hanem törzsekről szólnak – így pl. az 1Móz 34 elmondja, hogyan hiúsult meg Simeon és Lévi törzsének letelepedése Sikem környékén. Az 1Móz 38 ezzel szemben Júda és menyé történetéről változatlanul magyarázatra vár: kérdés, hogy egyáltalán törzsi elbeszélésről van-e szó, vagy esetleg a sógorházasság intézményének aetiologikus elbeszéléséről.<sup>20</sup>

Izsák személye és története már sokkal nehezebb kérdés; vannak, akik úgy tartják, hogy egyetlen történet maradt fenn róla: 1Móz 26. Ez a történet egyébként érdekes módon kettősen található meg a Bibliában, mert Ábrahám-ról egészen hasonló történetet tár elő az 1Móz 20. Talán mégis inkább Izsáknál lehet eredeti az elbeszélés – ha egyáltalán ez így van. Ugyanis az is jól elképzelhető, hogy Izsákról semmi nem maradt fenn – Izsák nem más, mint egy gyermek, aki megtestesíti az Ábrahámnak tett ígéret valóra válását. Ha azonban az 1Móz 26 eredetisége mellett döntünk, akkor azt kell mondanunk, hogy itt is egy sajátos helyi tradíció az ósatya elbeszélésének az alapja.

Az Ábrahám-történetek összessége viseli a leginkább magán az átfogó szerkesztés ismérveit. Valójában Ábrahám történetei közül egyetlen egyet sem értelmezhetünk úgy, hogy közben elvonatkoztatnánk attól az ígéret-motívumtól,

---

<sup>20</sup> A sógorházasság (héberesen: levirátus) olyan intézmény volt Izraelben, amely az utód nélkül elhunyt ember családját volt hivatva biztosítani. Ez esetben ui. a meghalt férfi helyett a sógornak volt kötelessége feleségül venni az özvegyet, s az ilyen házasságból született gyermek az elhunyt férfi utódának számított. Az 1Móz 38 főszereplője Támár, aki ennek a jognak érvényt szerez – még akkor is, ha többen (így maga Júda is) vonakodnak a jog végrehajtásától.

ami az egybeszerkesztés vezérmotívuma. Mi értelme elhagyni őseink városát (1Móz 12), mi értelme kóborolni Palesztinában (1Móz 13), mi értelme csatázni nagy királyokkal (1Móz 14), ha nem áll mögötte Isten ígérete, ill. Ábrahám hite az ígéretek Istenében? Az ígéreteknek két súlypontja van: az ország ígérete, ill. a számtalan utód ígérete. Az elbeszélés Ábrahám hitének ábrázolása után (1Móz 15) kitér az arabok őseinek, Izmaelnek a születésére (1Móz 16) – itt tűnhet fel leginkább számunkra, hogy a történetek talán már a fogság után születhettek, amikor a Palesztinában való békés együttélés fontos volt – hiszen Palesztinát nem a zsidók, hanem „Ábrahám magja” örökölte: az arabok is. Ahogy az ország ígését sokan kapják, úgy a szövetség csak a zsidóknak szól – ezért olvassuk az 1Móz 17-ben, hogy Isten szövetséget kötött Ábráhámmal, ill. hogy e szövetség jele a körülmetélkedés.<sup>21</sup> Az elbeszélés menetét egy lokális jellegű elbeszélés szakítja meg Sodomáról és Gomoráról (1Móz 18-19; az 1Móz 20-ról már szoltunk). Ezt azonban a megígért gyermek születése (és Izmael elűzése követi), majd a híres *‘aqédá*-történet: Ábrahám hitének próbatétele, „Izsák feláldozása”, azaz inkább hogy fel nem áldozása (1Móz 22). Hogy mi lehet ez utóbbi, sokat tárgyalt passzus eredeti értelme, az vitatott: talán egy ősi gyermekáldozat emlékét őrzi az elbeszélés, avagy egy iniciáció, felnőtté avatási rítusról lehetett szó. A jelen összefüggésben azonban rendkívül erősen szerepel Ábrahám hite, valamint annak hangsúlyozása, hogy a megvalósult ígélet nem veheti át az ígélet Istenének a helyét. Az Ábrahám-történetek lezárása természetesen a főszereplők halála, ill. Izsák nősi-

---

<sup>21</sup> Nyilvánvaló, hogy ez is egy jele a fogság utáni kornak. A fogság előtt Palesztinában mindenki körülmetélkedett; inkább az a feltűnő, ha a filiszteusok (akik nyilván idegenek Palesztinában, valószínűleg a „tengeri népekkel” együtt érkeztek meg a Szentföldre) körülmetéletlenek. Ezzel szemben a fogság után már csak a zsidó néphez való tartozás jele a körülmetélkedés!

lése – ezzel már a jövőt készíti elő. Mai kutató mindenestre meghökkenéssel értesül e történetek kapcsán, hogy a kiválasztott nép eredetét olyan nagyvonalú, nemzetközi kitekintésű (A. de Pury szerint egyenesen „ökumenikus”) elbeszélések írják le, mint az Ábrahám-történetek!

A József-történetek ezzel szemben egészen világos, hogy az ősatyákról szóló elbeszélések legfiatalabb része. Ugyan Józsefről már korábban is lehetettek legendák, de maga az elbeszélés (1Móz 37-50) teljességgel a héber bölcsességirodalom hatása alatt áll: József álmot lát, s álmot fejt meg (1Móz 37, ill. 40-41); József tartózkodik az idegen asszonytól – igaz, így is bajt hoz rá Potifár felesége (1Móz 39). József példáját adja annak, hogy hogyan kell viselkednie a zsidó hívőnek idegen királyi udvarban (1Móz 41,37kk). Az elbeszélés jelenlegi helyén azonban bizonyval arra akart válaszolni, hogy hogyan került Izrael Egyiptomba – erre pedig a 42-47 fejezetek szép, novellisztikus elbeszélése kimerítő választ ad! – Természetesen sokan vizsgálták azt is, hogy mi lehet a történeti háttér ezeknek az elbeszéléseknek; itt mindenképpen arra kell figyelmeztetnünk, hogy túl sokat ne várjunk el a történettől, hiszen célja egészen más, mint a mai értelemben vett történetírásé. Az azonban bizton elmondható, hogy általánosságban megfelel a történeti képnek: Valóban volt éhínség Palesztinában, s valóban sokan Egyiptomba menekültek, Egyiptom pedig sok ázsiait tényleg befogadott ezekben az időkben. A keret megfelel nagy vonalakban annak, amit tudunk e korról – további pontosítás azonban nem lehetséges!

### *Kivonulás Egyiptomból*

A 2Móz 1-15 eseményei éppúgy a modern hitviták kereszttüzében álltak, mint az 1Móz sok története. Helytelenül! Az elbeszélések ui. bizonyval jelentős történeti emléket őriztek meg, de teljesen át vannak itatva olyan motívumok által, amelyeknek a hitvallásban volt szerepe – kizárólag történeti dokumentumként aligha lehet őket

használni! Ha csak Mózes személyére tekintünk, akkor is feltűnik: mennyire azonos motívumok formálták meg a róla szóló elbeszélést, mint Jákóbot! Adva van egy gyermek, aki már születése pillanatában veszélyeztetett volt, majd fölnevelkedése során olyan tettet követ el, hogy külföldre kényszerül. Idegen földön azonban nem kis sikert ér el, hiszen az idegen törzs vezetőjének (sejkjének) lányát veszi feleségül – egyfajta ősi „karrier” ez! Ennek ellenére nem marad meg idegen földön, hanem hazatér, hogy népének vezetője legyen, mert Isten különleges kijelentésben részeltette. Ezek a lényeges motívumok aligha szerepelhetnek véletlenül mindkét főszereplő életében! E történet elemeit láthatjuk a 2Móz 1-3-ban (az egyiptomi szolgaság ábrázolása után). Az égő csipkebokor<sup>22</sup> híres jelenete után Mózes, bár vonakodva, de elfogadja a küldetést. Az ezt követő passzusok Mózes (és Áron) fáraóval való vitáját írják le, ide értve a tíz csapást – aminek végén hajlandó a fáraó elbocsátani Izrael népét (2Móz 5-10). Számtalanszor hangsúlyozták már, hogy a tíz csapás közül kilenc tökéletesen érthető természeti csapásként, s e természeti csapások nem voltak ritkák Egyiptomban. Az viszont elvitathatatlan, hogy a tizedik csapás, ti. minden elsőszülött halála, egyben csúcspontja is a csapá-

---

<sup>22</sup> A 2Móz 3,14 kijelentése magyarázatok sokaságát tette szükségessé és lehetővé: mit jelent a „vagyok, aki vagyok”? Tényleg válasz ez, vagy kitérés a válasz előtt? A görög fordítás (Septuaginta) mindenestre melléknévi igenévvel fordítja e szakaszt: én vagyok a létező – talán azonban ez már a görög filozófia hatása! Némelyek szívesen fordítják (nyelvtanilag korrekt módon) inkább jövő idővel itt a létigét. Vannak olyanok is, akik Isten nevét vélik kihallani a létige ezen formájában (*'ehje*, ill. *jahwe*). – Annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy a kijelentésnek itt nem csak *értéke*, hanem *helyértéke* is van: nem véletlen, hogy pont itt és pont ekkor hangzik el ez a kijelentés. A szerző bizonyosan arra gondolt, hogy az ezt követő események nem lényegtelenek Izrael történetében, s azt kívánta hangsúlyozni, hogy Isten olyan tapasztalatot fog most adni a népnek, ami ígéretként is értelmezhető: a szabadító Isten lesz velük!

soknak – s ez a csapás semmiként nem értelmezhető természeti katasztrófaként! Az utolsó csapás már a kivonulás és a páska ünnepének összekapcsolását föltételezi<sup>23</sup>, hiszen ezt készíti elő. A kivonulás útvonala vitatott; sajnos, hogy a szöveg itt semmilyen pontosítást nem tesz lehetővé. Mivel valószínűtlen, hogy az északi hadiút felé vették volna az irányt a menekülő zsidók, ezért többen úgy gondolják, hogy inkább Dél felé, a Keserű-tavak irányában távozhattak a zsidók (igaz, akkor a Nádas-tenger – a görög fordítás óta: Vörös tenger – éppen olyan helyen feküdt, ahol nem nőtt nád...). A csoda maga itt ismét megfoghatatlan, csupán annyi világos, hogy a menekülő nép átjut a tengeren, míg a fáraó üldöző seregét ellepi a tenger. A magyarázati kísérletek rendre elégtelennek bizonyultak itt: akár vulkán-kitörést föltételezünk, akár a tengert kiszárító szél megfordulását akarjuk látni az eseményekben, akár egyszerűen a nehéz fegyverzetű katonaság megsemmisülését ingoványos talajon (ahol még a könnyű gyalogság végig tudott vonulni) – a csoda tényét nem lehet kiiktatni a magyarázatunkból sem!

A csoda elbeszélése végül egy hálaadó énekkel zárul: a 2Móz 15 felirata ugyan az új protestáns fordítás szerint „Mózes hálaadó éneke”, ám a szakirodalom inkább Mirjám énekéről beszél. A zsoltár eléggé összetett egység; legősibb része („Énekelek az ÚRnak, mert igen felséges, lovat lovasával a tengerbe vetett.”) akár az esemény után is elhangozhatott. Ezzel szemben az ezt követő versek (pl. a 10. vers)

---

<sup>23</sup> Jelenlegi tudásunk szerint a páska áldozata a nomád pásztorok ünnepe volt, akik a nyáj szaporodásakor az első zsengett fölál-dozták az istenségnek. Ezzel szemben a jelen elbeszélésben nem csak az egyiptomi kivonulással, hanem még a kovásztalan kenyerek ünnepével is kapcsolatban áll a páska. A kovásztalan kenyerek ünnepe (egészen nyilvánvalóan nem nomád, hanem letelepedett nép ünnepe!) jelenlegi elbeszélésünkben arra utal, hogy az Egyiptomból való menekülésszerű távozás miatt nem lehetett megkeleszteni a kenyeret. – A 2Móz 1-15 tehát viszonylag késői stádiumot képvisel az ünnepek alakulásának történetében!

erősen föltételezi az előző elbeszélések (főként: a papi elbeszélések) elemeit. Ráadásul az ének tartalma nem is annyira az egyiptomi szabadítás, hanem általában Isten vezetése: a zsoltár azzal zárul, hogy Isten tulajdon hegyére vezeti a népet – mi lehet ez más, mint Sion hegye? Az ének tehát már föltételezi a jeruzsálemi templom felépítését, így Salamon koránál régebbi aligha lehet, sőt inkább a deuteronomiumi reformra datálható.

### *Sínai perikópa és Tízparancsolat*

A szabadítás után valóban a megtartó csodák következnek, amelyeket áthat a nép „zúgolódásának” motívuma – ez igazi deuteronomista motívum! A fűj és manna csodája után a csodálatos vízfakasztás következik, majd ezután egy nép (amálék) fölött is győzelmet ad Isten (2Móz 16-17). Ezek az elbeszélések a régebbi forrásokban maradhattak fenn számunkra – ezzel szemben Jetró látogatása Mózesnél inkább olyan szemléletet tükröz, ami a deuteronomistához áll közel. A sínai-hegyi kijelentés (2Móz 19) erősen kevert szöveg; nyilván sokaknak volt mondanivalója ez esemény kapcsán! Magának a hegynek a holléte mindmáig kérdéses; a mai *dzsebel Múszá* (Mózes hegye) éppenséggel lehet nem kizárt lehetőség, de az is elképzelhető, hogy a hegyen található kristályos dendritek adtak okot a hegy azonosítására a Sínaival. Annyi bizonyosnak látszik, hogy a 4Móz 33 egy ősi itinerárium (útvonal) stációit örökítette meg számunkra, ami Palesztina középső részéből az arab sivatagba vezetett – igaz, ekkor nem ennyire Délen kellene keresnünk a Sínai-hegyet! Amennyire megfoghatatlan azonban a hely maga, annyira egyértelmű a mondanivaló – s mi más lehet fontosabb a mondanivalónál? Mózes a Sínai-hegyen kapja a Tízparancsolat kijelentését két kőtáblán.

A Tízparancsolat – köztudottan – két helyen is fennmaradt számunkra (2Móz 20, ill. 5Móz 5); a két verzió szó szerint megegyezik, csupán néhány apró stiláris eltérés van a kettő között. Van azonban egy jelentős is: a szombat

napjának megtartását a 2Móz 20 azzal indokolja, hogy Isten hat napon át teremtette a világot, s a hetediken megnyugodott; az ember is hat napon át dolgozzon, de a hetediket szentelje Istennek. Ezzel szemben az 5Móz 5 arra emlékeztet, hogy Izrael maga is szolga volt Egyiptomban, s Isten szabadítására emlékezve kell megtartani a szombatot. A 2Móz 20 nyilván a papi teremtés-történethez áll közel (1Móz 1), míg az 5Móz 5 egészen nyilvánvalóan deuteronomista ihletésű indoklás.

A Tízparancsolat első pillantásra is kevert műfajú törvénynek látszik:<sup>24</sup> vannak benne parancsolatok és tiltások is. Mindenképpen úgy kell gondoljuk, hogy a Tízparancsolat legrégebbi része az a tiltó sor, ami a 6-9. parancsolatból áll (ennek nyomait már a Kr.e. VIII. század közepe táján megtalálhatjuk, vö. Hós 4). Az első parancsolat ezzel szemben voltaképpen nem is parancsolat, hanem bemutatkozás. Többeknek föltűnt, hogy ez a bemutatkozás a hettita vazallus-szerződések stílusában található meg: a nagykirály önmaga bemutatásával kezdi a vazallus királlyal kötendő szövetség szövegét. Ez azt jelenti, hogy a Tízparancsolat első olvasóit nyilván a nemzetközi szövetségekötésekre emlékeztette, és pedig azzal a súlyos mondanivalóval, hogy Izrael nem egy

---

<sup>24</sup> Az izraeli törvények vonatkozásában klasszikusnak számító mű A. Alt cikke: *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934). Ebben Alt két alaptípust föltételez; a kazuisztikus jog mindig egy-egy kázust (esetet) ír le, amit aztán szankcióval lát el (olvasd pl. a 2Móz 21 törvényeit). Ez a típus jelen van már a Hammurapi-törvényekben, ezért ezt közös sémi hagyománynak tartja Alt. A Tízparancsolat ezzel szemben nem eseteket, hanem általános tiltásokat vagy parancsolatokat tartalmaz – ezt nevezi Alt „apodiktikus” törvénynek. Szerinte ez utóbbi speciálisan izraeli. – Miként látjuk: az apodiktikus törvény is meglehetősen különböző fajta lehet, ezért Alt tételét tovább pontosították a későbbiekben. Ugyanakkor az is igaz, hogy ez a törvény nem speciálisan izraeli, mert másutt is megtalálható. Alt tanulmánya ennek ellenére az izraeli jog kutatásának egyik alapműve!



világhatalommal, hanem kizárólag Istennel magával köt szövetséget! A második parancsolat is ennek jegyében érthető: az asszír uralkodók szívesen helyezték el ui. szimbólumaikat, képeiket a vazallusok országában, templomaiban. Izrael egészen nyilvánvalóan nem volt képek nélkül a fogság előtti időkben<sup>25</sup>; az idegen szimbólumok tiltása, sőt üldözése a deuteronomiumi reform újítása. A második parancsolat tehát talán a legfiatalabb a többi között!<sup>26</sup> A Tízparancsolat mai struktúrájának mindazáltal a kulcskérdése a szombat napjának tisztelete: nem véletlen, hogy az egyetlen jelentős eltérés a parancsolat magyarázatában itt található! Úgy tűnik, eredetileg ez is negatív parancsolat, tehát tiltás volt; a hetedik napon ui. nem szabad semmilyen munkát végezni – ez egyfajta tabut jelent! A Tízparancsolat azonban pozitív parancssá alakítja át a tabut: Istennek kell szentelni a hetedik napot. E nap tehát a hét közül Isten saját tulajdona, s akképpen kell eljárni – így a szombat napjának parancsolata a Tízparancsolat középpontjába kerül, s az előtte levők előkészítik (ti. hogyan kell érvényre juttatni Isten kizárólagosságát), az utána levők pedig a következményeket kívánják levonni belőle. Természetesen nem zárjuk ki mindezzel, hogy jogos, ha a két kőtábla Istenre és emberre vonatkozó tartalmát megkülönböztesse valaki; a történeti értelem azonban inkább a koncentrikus szerkesztésű Tízparancsolatot teszi valószínűvé.

### *A Szövetség könyve*

A jelenlegi szerkesztői összefüggés úgy állítja be, hogy a Tízparancsolat után következik a Szövetség könyve (2Móz 21-23) – mint ha a Sínai-kijelentés következménye lenne az!

---

<sup>25</sup> Olvasd itt: Xeravits Géza (szerk.), *Ikonográfia – ökumenikus megközelítésben*, Budapest-Pápa, 2005.

<sup>26</sup> Olvasd: Karasszon Dezső, A második parancsolat, in: Szűcs Ferenc (szerk.), *Szószer és katedra. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán tiszteletére*, Budapest, 1987, 65-72.

Ezzel szemben a részletes kimutatás bebizonyította, hogy jóval régebbi törvénykönyvet illesztett be ide a szerkesztő, ami bizonynyal a Kr.e. VIII. századra megy vissza. A törvénykönyv először az anyagi károk jóvátételével foglalkozik – ide értve a rabszolgákat is. A 2Móz 22,15kk után tér rá a személyeken megesett sérelmekre. Általános jellemzője a humanitás lehet e törvényeknek, tehát mindenképpen a méltányosság vezethette a törvénykönyv alkotóját. Ugyanakkor azonban érdekes azt is látnunk, hogy az isteni tekintély mint indok eredetileg nem szerepelt a törvények között – csak utólag lett beiktatva. Ugyan világos, hogy minden törvény végső indoka csakis transzcendens lehet, mégis érdekes, hogy az indokot külön megfogalmazni nem tartotta szükségesnek a Szövetség könyve.

### *A papi törvények*

Nem vitás, hogy ezeket a törvényeket tudja a legnehezebben megemésztetni a mai olvasó. Ennek oka, hogy egyrészt a papi író rendkívül szisztematikusan jár el, s egy sor olyan részletkérdést is említ, ami a mai olvasó számára kevésbé érdekes. Másik, nem kevésbé fontos jellegzetessége ennek a stílusnak, hogy olyan szavakat használ *terminus technicus*okként, amelyek egyébként köznyelvi szinten is használatosak – csak hogy ott nem tulajdonítunk nekik különösebb jelentőséget.

A 2Móz 24. fejezete a szövetség megkötéséhez kapcsolja a kultikus törvényeket; e passzusban ugyan az Előhista forrással is számolnak a klasszikus forráselmélet képviselői, az ezt követő részek már egyértelműen a papi író műve: a szent sátor<sup>27</sup> elkészítésének rendjét olvassuk a 25-27. fejeze-

---

<sup>27</sup> A papi író célja itt, hogy a jeruzsálemi templom rendjét visszavetítse a pusztai vándorlás idejére. Kellő történeti tudattal rendelkező olvasónak rögtön feltűnik, hogy ez a célkitűzés történetileg mennyire anakronisztikus: már magának a sáturnak a hármas besorolása is (ami szintén a jeruzsálemi templomnak felel meg) feltűnő, hiszen mit keres a pusztában a szíriai templomtípus? Az egyes

tekben. A 28-31. fejezetek a berendezésről nyilván föltételezik már azt is, hogy milyen berendezéseket használtak a jeruzsálemi templomban, ill. hogy ezeknek mi volt a funkciójuk.

A 2Móz 32-34 régi és sokat vitatott passzus a Penta-teuchosban: a nép aranyborjút készít, amíg Mózes a hegyen van, s bálványáldozatba süllyed. Ezt követően jogos Mózes haragja és a lévíták bosszúja: mindenkit legyilkolnak, aki a bálványimádásban részt vett. A passzus azzal zárul, hogy Isten megmutatja dicsőségét Mózesnek<sup>28</sup>, majd újra átadja neki az összetört kőtáblák másolatát. – Ma már világos, hogy ez a szakasz feltételezi a Jeroboám által bevezetett borjú-kultuszt Bételben és Dánban. Ugyan elképzelhető, hogy a korai királyság korában Izrael Istenét is bika formájában ábrázolták, de az író számára mindenképpen elítélendő volt a bételi kultusz (amelyről tudjuk, hogy hagyományosan áronita papság kultushelye volt; ezért Áron elítélése hallgatólagosan jelen van a 2Móz 32-ben is!). Az aranyborjúról szóló elbeszélés mindazáltal nem egy, hanem több szerző fantáziáját is megihlette, úgy hogy a 2Móz 32-34 meglehetősen összetett egység.

A 2Móz ezután visszatér a szent sátor technikai kérdéseinek tárgyalására, s a sátor fölszentelésével zárul a könyv.

A 3Móz 1-9 fejezetei talán még nehezebb olvasmány elé állítanak bennünket: az áldozati rend leírását tartalmazzák. Talán csak annyit mondhatunk el ezekről a törvényekről, hogy rendkívül sokrétű áldozati szokások teológiai szempontú egységesítése történik itt meg, s ezért a kutatás igen

---

berendezési tárgyak pedig igen nehezen képzelhetők el egy elbontható, majd gyorsan újraépíthető szentély esetén. Nyilván a teológia győzött itt a történelem ellenében!

<sup>28</sup> E szakaszhoz kapcsolódik a héber szöveg egyik legrégibb fordítási hibája. Mindenki emlékezik, hogy Mózeset sokszor ábrázolja az európai festészet szarvakkal (így Michelangelo Mózesé is). Arról van szó, hogy a „ragyogni” szó héberül: *qáran*; a „szarv” szó pedig *qeren*. Mózes a félrefordítás eredményeként kapott szarvakat...

kedvelt része ez a néhány fejezet. Egészen bizonyos, hogy az égőáldozatot akarja legtöbbször értékelni, ezen belül is a bika föláldozásának tulajdonít jelentőséget – tárgyalja azonban a kisebb áldozatok (bárány, de akár galamb) áldozatát is, sőt a vegetabilis áldozatok sem kerülnek el figyelmét (gabona, vagy italáldozat). Külön kitér az egyes személyek áldozatára éppúgy, mint az egyes események kapcsán bemutatandó áldozatra. A 10. fejezet (talán elrettentésül) Nádáb és Abihú bűnét írja le – halálbüntetés jár azért, ha az áldozatot nem kellőképpen mutatják be!

A 12-15. fejezet a rituális tisztaság szabályait írja le, majd a 16. és 17. fejezet ismét rituális előírásokat tartalmaz az engesztelési ünnepről és az állatok levágásáról. Ezt követően azonban inkább erkölcsi előírások szerepelnek a 18-20. fejezetekben. A következőkben azonban váltakoznak a rituális előírások, illetve a közösség együttélésének szabályai – el egészen a 27. fejezetig, ami a fogadalmi följajánlások rendjével zárja a sort.

A 4Móz Izrael számbavételével indul. A számbavétel kettős céllal jelentkezik: egyrészt fontos része a pusztában vándorló Izrael életének, másrészt azonban alkalmas arra is, hogy a nép életének helyes rendjét előírja. Ez utóbbi jön előbb, természetesen Áron nemzetségével<sup>29</sup> kezdve, el egészen a 10,11 versig, ahol a pusztai vándorlás indul. Innentől kezdve a vándorlás leírása és a papi törvények váltakozva szerepelnek: a hetven prófétáló vén, Mirjám lázadása Mózes ellen, Kánaán kikémlelése, Kórah/Dátán/Abirám lázadása, Mirjám halála, a rézkígyó története, Szíhón és Óg legyőzése szerepel a sorban, de bele vannak szőve a törté-

---

<sup>29</sup> Az elbeszélés menetében kissé elszigetelten áll az ároni áldás (4Móz 6,22-26). Az okot a régészet tudta aztán megadni erre a sajátos irodalmi jelenségre: jóllehet papi szöveggel van dolgunk – tehát a Kr.e. V. századra kell datáljuk a szövegeket –, mégis az ároni áldás szövegét már egy Kr.e. VII. századi ezüstbullán is megtalálták, ami nyilván amulettként szolgált viselője nyakában. Régi szöveg átvételével van hát dolgunk!

nelemben az áldozati rendelkezések és a ruhabojtok (15. fejezet), a papok járandósága (18. fejezet), a vörös tehén hamva (19. fejezet) papi szakaszai. A 22-24. fejezet Bálám móábi prófétáról szól (akit király Izrael megátkozására kér, de ő csak áldani tudja Izraelt). A történet azért érdekes, mert időközben Bálám próféciait föllelték a jordániai Deir Allában – igaz, ezeknek a próféciaíknak nincs köztük a Bibliához. Annyi azonban bizonyos, hogy Bálám élt; viszont a Kr.e. VIII. század prófétája volt. Nyilvánvaló tehát, hogy későbbi elbeszélő egység a 4Móz 22-24, s célja az, hogy Izrael vándorlását a szomszédos néppel is elismertesse.<sup>30</sup> – A 32. fejezetig ezután ismét a papi törvények és a történetek váltogatják egymást – végül a 32-36 egysége a Jordántól Keletre eső vidék felosztásával zárul: elérkeztünk immár a Szentföld határához!

### *A Deuteronomium*

Mióta W.M.L. de Wette híres tételét nyilvánosságra hozta, hogy ti. a Deuteronomium (5Móz) magja az a törvénykönyv, amelyet Jósiás király a 2Kir 22-23 szerint a jeruzsálemi templom renoválásakor megtalált, seregnyi tudós foglalkozik azzal, hogy megpróbálja rekonstruálni a Jósiás által megtalált törvénykódexet: az 5Móz magját. A vállalkozás annál is inkább reményekkel kecsegtet, mivel valóban úgy tűnik: az 5Móz közepén található meg a törvény maga, amit egy-egy történeti keret fog közre a könyv elején és végén. A törvénykönyv, úgy tűnik, a 12-26. fejezetekre korlátozódik – de lehet-e ez Jósiás törvénykönyve? A kérdés azért ilyen nehéz, mert törvények vonatkozásában igen nehéz a datálás: attól, hogy valahol szerepel a „ne lopj!” parancsolat, még nem tudjuk meg, hogy mikor és hol mondta ezeket a törvényhozó – ilyen törvény ui. bárhol, bármikor értelmes lehet. A deuteronomiumi törvény vonatkozásában

---

<sup>30</sup> A móábi prófécia fordítását és magyarázatát lásd: Karasszon István, Bálám és a számár, in: *Az Ószövetség varázsa*, 239-254.

van néhány támpontunk. Bizonyos, hogy vannak olyan törvények, amelyek nem voltak újak már Jósiás király idejében sem, sőt olyanok is, amelyeket körülbelül be tudunk határolni. Így például a 17,14kk: a deuteronomium királytörvény egészen biztosan nem Jósiás találmánya. Ha ui. azt olvassuk, hogy idegen embert nem lehet királlyá tenni Izraelben, akkor minden bizonnyal nem déli ihletettségű törvénnyel van dolgunk, hiszen ott a dávidi dinasztia mindig is garantálta, hogy izraeli ember lesz a király, s nem külföldi. Ennek a törvénynek csakis Északon volt értelme, ahol a Dávidéhoz hasonló királyi család nem volt, tehát jól elképzelhető lett volna, hogy idegen ember (esetleg kánaáni) legyen az ország királya. Ennek hatása alatt mondta A. Alt, hogy a deuteronomiumi törvény magja az a hagyomány lehetett, amit Északról az északi országrész bukása után a lévíták hoztak magukkal repatriálásuk, Délre vándorlásuk során. Ugyanakkor pedig az is nyilvánvaló, hogy vannak olyan törvények is, amiknek Északon nem lett volna értelmük: a 12,1kk előírja, hogy csak egy helyütt, Jeruzsálemben lehet áldozni. Ez viszont egyértelműen a jósiási kultuszcentralizáció törvénye; ez nem lehet korábbi, mint maga a deuteronomiumi reform!

Több elmélet is született, hogy az 5Móz törvényhozó részének a struktúráját megmagyarázzák. Talán a legleleményesebb magyarázat G. Brauliké, aki szerint a Tízparancsolatot részletező törvények összességéről van szó. Szerinte az 5Móz 12-26 felosztása nagyjából a Dekalógust követi – mint egy végrehajtási utasítás a törvényt. Az olvasóra van bízva, hogy ennek igazát meglássa, vagy elvitassa! Talán mégis T. Veijola nézetét kell előnyben részesítsük, aki úgy véli, hogy a deuteronomiumi mozgalom alapmotívuma a híres *sema' jisrá'él* (5Móz 6,4-5): Isten kizárólagosságának parancsa. Ennek következménye lehet a kultusz centralizációja, azaz Jeruzsálem kizárólagos templomának parancsa. A deuteronomiumi törvény pedig e két szempont szerinti átdolgozása lehet a korábbi Szövetség könyvének. Nem

tagadható, hogy a Szövetség könyve és a deuteronomiumi törvény között ui. bőven van átfedés, néhol még szószerinti egyezéssel is!

Miért volt mármost szükség arra, hogy ezt a törvényt történeti bevezetővel és befejezéssel lássák el? A Szövetség könyve jelen helyén a Sínai-kijelentés folytatása, de külön történeti bevezető nincs az ő esetében. Az 5Móz 1 mindenestre úgy állítja be, hogy a törvényt Mózes Móáb mezején adta – érthetetlen kijelentés lenne ez, ha nem pillantanánk az 5Móz végére: ez az a hely, ahol Mózes már nem megy tovább, hanem meghal a Nebó hegyén. Így tehát az lehetett az első olvasók benyomása, hogy míg a Tízparancsolat a Sínai-hegyen adott kijelentés dokumentuma, addig a deuteronomiumi törvény Mózes végrendeleteként érvényes. Az 5Móz-nek tehát sikerült a „második törvény” legitimációját is megoldania! – Ezzel együtt azt kell mondjuk, hogy az 5Móz bevezetése sem egységes. Az első réteg nyilván a kelő összefüggésbe akarja állítani a deuteronomiumi törvényt, de van egy második réteg is, amelyik igazi üdvtörténelmet ír le: főként az 5Móz 2-3 mutatja, hogy itt a cél a nép útjának leírása a Sínai-hegytől egészen az Ígért Földjének határáig. Félreismerhetetlen az a parainetikus<sup>31</sup> stílus ezekben a passzusokban, amelyeket G. von Rad azonosított először a deuteronomista prédikációkkal.

A lezáró fejezetek szintén ezt a parainetikus stílust tárják elibénk az 5Móz 27-30. fejezetekben. Ezt követően Mózes utódlása a kérdés: Józsué kijelölése (31. fejezet), Mózes éneke (32. fejezet), Mózes áldása<sup>32</sup> (33. fejezet), majd

---

<sup>31</sup> Parainézis = buzdítás. A deuteronomiumi irodalom szólítja meg először Izrael története során gyülekezetként a népet, s buzdítja a hallgatókat Isten tiszteletére, a törvények megtartására.

<sup>32</sup> E fejezet az izraeli költészet kutatásának egyik aranybányája. Egészen biztosan nem individuális énekről van szó, hanem a törzsi hagyományok gyűjteményéről. A törzsi mondások az illető törzs történetére is engednek következtetni.

Mózes halála következik.<sup>33</sup> Az elbeszélés menete eléggé bonyolult, mert irodalmilag nem egyszerűen egy történet elbeszélésről van szó, hanem az 5Móz lezárásáról – és egyben immár a Deuteronomiumi Történeti Mű indulásáról is!

---

<sup>33</sup> Olvasd: Karasszon István, Mózes és halála, in: *Az Ószövetség fényei*, 256-271.



# A Deuteronomiumi Történeti Mű

Józs-2Kir

A palesztin kánonban a „korai próféták” névvel illették ezeket a történeti könyveket – nyilván utalás arra, hogy Izrael történetéről egyrészt történetírói művek számolnak be, de Isten és Izrael történetét a próféták illusztrálják. A Deuteronomiumi Történeti Mű (DTM) elnevezést a szakirodalom elsősorban M. Noth<sup>34</sup> kutatásai alapján használja, aki úgy tartotta, hogy a babiloni fogság idején egy történetírói kör mintegy visszatekintve megírta a nép történetét, és pedig sajátos szempont szerint. A történetírás középpontjában Izrael országa áll: a történetírás kezdete az ország megszerzése (honfoglalás), végpontja pedig az ország elvesztése (babiloni fogság). Ez az ív önmagában is meghatározza a történelem ábrázolásának jellegét, hiszen ha Isten Ábrahámnak tett ígéretét valóra váltotta, akkor mi lehetett az, ami ezt visszamenőlegessé tette? A válasz nyilvánvaló: Izrael elhanyaglotta Istentől! Viszont ha ez így van, akkor félreismerhetetlen a biztató felhang: térjen vissza Izrael Istenhez, s akkor vissza fogja kapni az országot is. E sajátos helyzet és e sajátos szemlélet eredményezte az egyik legkülönösebb történetírói munkát: a DTM alapjában véve *bűnvallás*. – Módszerében a DTM szerzői igen alaposan jártak el: összegyűjtötték a már korábban keletkezett anyagot, s átfogva azt fenti teológiai koncepciójukkal, relatív irodalmi egységet tudtak létrehozni. Az anyag – nyilvánvalóan – különböző volt, így többször eltér a deuteronomiumi történesz<sup>35</sup> alkotta kép is – a teológiai egység azonban garantált.

---

<sup>34</sup> M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle: M. Niemeyer, 1943. Vö. Karasszon István, *Történetírás az ókori Izraelben*, *Theologiai Szemle* XXXIV (1991), 33-45 (=Az Ószövetség fényei, Budapest: Mundus, 2002, 40-71).

<sup>35</sup> Nyomatékosan kell figyelmeztetnünk, hogy megkülönböztetendő a Deuteronomium (5Móz), melynek magja nyilván a Kr.e. VII.

Az újabb kutatások ugyan különböző rétegeket is el tudnak különíteni a DTM átfogó egységén belül<sup>36</sup>; ezzel együtt a nagy nemzeti történetírás fogalma továbbra is fenntartható.

Tekintettel a DTM erőteljes teológiai koncentrátságára, a történelmet magyarázó jellegére, s az aligha félreismerhető biztató felhangra, önkéntelenül is fölmerül a kétség: mennyire értékelhető ez a történetírás a mai történész szemével? A válasz nem könnyű. Az ui. nyilvánvaló, hogy több helyütt jelentősen befolyásolta a teológiai szemlélet az ábrázolást – mai történészek ezt talán torzításnak is érzik. Hogy csak egy példát említsünk: a DTM valószínűleg érdemtelenül kisebbsíti Omri északi király szerepét, jöllehet egy nemzetközileg is elismert személyiségről lehetett szó (vö. 1Kir 16,15kk). Ugyanakkor azonban a DTM gyűjtőmunkája ma is tiszteletet parancsol a történetírók előtt: soha, sehol annyi helyi tradíció nem maradt fenn, mint ekkor Izraelben – mindezt persze történetileg ki kell értékelni, de az anyag megőrzésében a DTM óriási érdemeket szerzett! A történeti kiértékelés pedig annál inkább lehetséges, minél több anyag kerül napvilágra az ókori Kelet történetéből!

Hogyan egyeztethető össze a teológiai szemlélet a kor történeti eseményeivel? A kettő közötti feszültség nyilvánvaló; mai történész egyébként sem tud mit kezdeni Istennel, mint történelmet alakító személlyel vagy tényezővel. Ugyanakkor azonban kénytelen elfogadni, hogy az *istenhit* történelmet formálhat. Vitán felül áll, hogy bár a fogság

---

században keletkezett, a Deuteronomiumi Történeti Műtől, ami legkorábban a VI. sz. első harmadára datálható – s ezt ismét meg kell különböztessük attól, hogy deuteronomiumi stílusú szerkesztői munka más könyveket is érintett (próféták könyveit, lásd Ámós, Jeremiás).

<sup>36</sup> A legjobb áttekintés a nemzetközi szakirodalomban: A. de Pury/T. Römer/J.-D. Macchi (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève: Labor et Fides, 1996.

előtti Izrael történetének alakulása nagyban megegyezik a térség területén élt népek történetével, a fogság utáni Izrael egyre inkább kivételes néppé vált a többi között. Megvalósulhatott volna a babiloni fogságból való hazatérés, ha nincs olyan hit, ami életben tartsa a népet, táplálja a reménységet, s végül egyéni áldozatok árán is a hazatérést szorgalmazza? Aligha! Ez a hit, éppen történeti érdekeltsége miatt, a történelem kutatója számára is érdekes kell legyen!

### *Józsué könyve*

Főként a XX. század első felében hangsúlyozták a kutatók, hogy a Józsué könyve a Pentateuchos folytatása; sokan hat könyvből álló egységről beszéltek (Hexateuchos), s hangsúlyozták, hogy Józsué könyvét csupán azért választották el a Pentateuchos-tól, mert főszereplője immár nem Mózes, hanem Józsué volt. M. Noth azonban úgy véli, hogy a kapcsolat csupán a Deuteronomiummal (5Móz) mutatható ki, s a Deuteronomium is eléggé külön áll az előző négy könyvtől (éppen ezért ő csak „Tetrateuchos”-ról beszél). A könyv mindenestre méltó kiinduló pontja a DTM-nek: monumentális módon beszéli el, miként vált valósággá Isten ígérete, hogyan kapta meg Izrael az Ígéret Földjét.

A könyv makrostruktúrája világos és tiszta: az 1-12. fejezetek egy hatalmas hadjáratot írnak le, melynek során Józsué vezetésével elfoglalják a földet; a záró, 12. fejezet felsorolja azokat a királyokat, akiket legyőzött a Józsué vezette nép. A 13-21. fejezetek ezzel szemben az elfoglalt területek felosztásáról szólnak: hogyan helyezkednek el Izrael törzsei az újonnan elfoglalt területen. A záró 22-24. fejezetek teológiailag foglalják össze a mondanivalót; különösen a 24. fejezet (Józsué elkötelezi magát Isten tisztelete mellett) fejezi ki, hogy Izrael országának az elfoglalása a DTM számára hitbeli esemény is, ami meghatározza a nép jövőbeni történetét.

Amennyire átlátható ez a makrostruktúra, annyira zavarba ejtő a mikrostruktúra. A Józs 1-12. nyilván egy sor

lokális tradíciót ölel át, s dolgoz egységes hadjárattá. A helyi hagyományok azonban nem mutatnak fel semmilyen összefüggést sem; ráadásul némely helyen igen gazdag a helyi hagyomány, néhol pedig teljesen hiányzik. Így például Jerikó elfoglalásáról kétszer is értesülünk (Józs 2 és Józs 6<sup>37</sup>), míg például Galilea elfoglalásáról alig (kivétel itt a Józs 11). A Jordánon való átkelés (Józs 3-4)<sup>38</sup>, úgy tűnik, több eredeti elbeszélést is egybeszerkesztett: nyilván e fontos lépés több szerző érdeklődését is fölkelte. Több elbeszélés aetiologikus<sup>39</sup> jellege eltagadhatatlan: Aj város elfoglalása esetén világos, hogy egy hatalmas romhalmaz keltette fel az elbeszélő érdeklődését (Aj neve héberül is romhalmazt jelent, úgy mint annak mai neve arabul: *et-Tell*). Hasonlóképpen oknyomozó történetírás lehet a Józs 9 is: a ravasz gibeóniak története; itt nyilván magyarázatra szorult, hogy miként maradhattak meg Izrael közepén a gibeóniak, ha Józsué átfogó hadjárata sikeres volt – már pedig Józsué könyve végig ezt a sikert ábrázolja! – Összességében azt kell mondjuk: az egyes helyi hagyományok egyenként értékelendők ki; általános következtetéseket csak igen óvatosan lehet belőlük levonni!

Ami az ország felosztását illeti, mai olvasó hajlamos elhanyagolni ennek jelentőségét, jóllehet könnyen belátható, hogy milyen fontos volt ez a korabeli olvasóknak. A területi elhatárolás egészen nyilvánvalóan anyagi érdeket is jelentett, s egyfajta ókori földhivatal szerepét is betöltötte. Az is világos azonban, hogy ez az érdeklődés nem egyidős a honfoglalással: az időközben letelepedett és meghonosodott

---

<sup>37</sup> A Józs 6 papi érdeklődése egészen nyilvánvaló: A város elfoglalását rituális módon képzei el.

<sup>38</sup> Olvasd: Karasszon István, Gilgál kövei – Jordán kövei. A Józs 3-4 struktúrája, *Theologiai Szemle* XXVIII (1985), 206-210 (=Az Őszö-vetség fényei, 149-158).

<sup>39</sup> Aetiologikus: oknyomozó történetírás. Célja nem annyira egy esemény elbeszélése, mint egy feltűnő jelenség történeti magyarázata.

izraeliták szempontjait tükrözi. Általában a késői királyság korának viszonyait vélik fölfedezni e területi beosztásban a kutatók, s igen gyakran egyéb geopolitikai adatokkal összevetve próbálnak meg belőlük következtetéseket levonni az ország határainak alakulására. Egy-egy törzs területének „örökség”-ként való jellemzése deuteronomiumi szóhasználatot sugall, ami fenti megállapításainkkal teljesen meg is egyezik.

Ami a teológiai összegzést illeti, úgy tűnik, ez az elbeszélés különösen fontos lehetett a DTM számára; legalább két réteget el lehet különíteni benne, ami mutatja, hogy nem átlagosan fontos mondanivalója van! Eredetileg bizonynyal egy rövid áttekintés lehetett az elbeszélés lényege, ami a nép fogadalmában és önmaga elkötelezésében csúcsosodott ki: az elmúlt idők nagy eseményeit a nép Isten ajándékának tartja, s ezért csakis Őt akarja szolgálni. Valószínűleg későbbi kibővítésként tekintendő, ha a jövődő bűneiről is szól már a 24,19-24. Sőt ismét későbbi kiegészítésként tarthatjuk számon, ha a 24. fejezet első fele átfogó üdvtörténetet tár elénk Izrael egész addigi történetéről. Az egyes kiegészítések nincsenek tartalmi ellentmondásban egymással, így a Józs 24 szép, élvezhető elbeszélés; inkább arról van szó, hogy több ízben is, több szerző is fontosnak érezte ezt a hatalmas záró akkordot a honfoglalás végén.

*Exkurzus: A honfoglalásról.* Az elmúlt évtizedekben az izraeli honfoglalás kérdése többször már-már hitvallási kérdéssé vált; főként Jerikó elfoglalásának a története volt a hitvallási kérdés középpontja: hiszed-e, vagy sem, hogy Jerikó falai a kürtzengés következtében omlottak le. Első pillantásra nyilvánvaló azonban, hogy a Biblia írói számára a hitvallás valami egészen mást jelentett: számukra az volt fontos, hogy Isten nekik adta az országot; a „hogyan” kérdése másodlagos volt: meglévő hagyományanyagot dolgoztak fel, s láttak el teológiai magyarázattal. Ehhez képest a XX. század csodakeresése meglehetősen epigonszerű benyomást kelt!

Az elmondottakból ugyanakkor nyilván következik, hogy átfogó történeti képet nagyon nehezen lehet kialakítani Józsué könyvének elbeszéléseiből. A tudósok éppen ezért többször is megkísérelték, hogy egy átfogó történelem összefüggésébe állítsák ezeket az elbeszéléseket; a bevezetőben mi is kísérletet tettünk erre, ha röviden is (lásd a 11. lapot). Régebben szokás volt föltételezni, hogy az egyes helyi tradíciók éppenséggel a kivételt örökítették meg: Izrael honfoglalása éppen a békés beszivárgás révén valósult meg (infiltráció-modell). Ennek ellentmondani látszott a XX. század első felében, hogy a meginduló archeológiai kutatás több olyan várost fedezett fel, amelyeket a késői bronzkorban erőszakosan semmisítettek meg – igaz, azt aligha sikerülhet már bizonyítani, hogy ezeket a városokat ténylegesen izraeliek pusztították el. Ezzel egy időben egy új, szociológiai modell is megszületett: a nomád arabok legeltetési szokásait megfigyelve az tűnt fel, hogy a száraz és az esős évszakban a legelő hol közelebb, hol távolabb volt a kultúrföld határától (annak megfelelően, hogy az állatok hol találhatnak még legelőt). Föltételezhető, hogy Izrael a legelőváltás során került az országba: a nomádok idővel nem akarták elhagyni a kultúrföldet.

Csak hangsúlyozni tudjuk, hogy mindezek a modellek szükségszerűen hipotetikusak, s inkább csak átfogó háttérter képezhetnek a bibliai elbeszélések mögé. Idővel valamennyi modell cáfolata is megszületett; a bevezetőben fölvezetett gondolatok a későbronzkori városállam-rendszer krízisééről ugyan a legmodernebb elképzeléseket tükrözi, mégis bizonyos, hogy újabb és pontosabb modell fogja fölváltani. A Biblia magyarázójának tisztában kell lennie azzal, hogy a modellek szükségszerűen átmeneti jellegűek, hiszen korabeli forrásunk igen kevés van – a Biblia magyarázata viszont állandó feladatként megmarad!<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> A modellekhez vö.: Karasszon István, *Modellek jelentősége az izraeli honfoglalás kutatásában*, in: *Az Ószövetség fényei*, 272-293.

A DTM felfogásában a bírák kora a honfoglalás és a királyok kora közötti időt tölti ki; a bírák, az egyes törzsek vezetői a királyok előfutárai, a bírák hadi cselekményei pedig az egyes törzsek védekező csatái a környező ellenséggel szemben. Ilyen szempontból a Józs és a Bír egymással szemben áll. Ugyanakkor azonban a kutatók joggal hangsúlyozzák, hogy a két kor közötti átmenet nem jelent ilyen éles választóvonalat: a Bír egyenes folytatása a honfoglalás elbeszélésének, sőt: néhány helyen jobb forrás is a honfoglalás megértéséhez, mint a Józs.

A Bír kompozíciójában valóban értékes anyagot tudott feldolgozni a DTM: első sorban az egyes bírákról szóló elbeszéléseket kell itt megemlítsük – ezek teszik ki a Bír derekát. Érdekes módon azonban nem csak ilyen jellegű elbeszélések vannak a könyvben: a Bír 10,1-5 és 12,8-15 egy-egy listát tartalmaz, amiben az egyes törzsek fölötti „bíra” van megörökítve. Érdekes módon ezekről a bírákról (a „kisbírákról”) viszonylag keveset tudunk: csak annyit, hogy léteztek, „ítélték” ezt vagy azt a törzset – ezen túl csak apróságokat jegyez meg róluk a lista. Annyi azonban ebből is kitűnik, hogy törzsi előjárók lehettek ezek a kisbírák. Ezzel szemben azonban a hosszú elbeszélések (a „nagybírák” elbeszélései) viszonylag keveset szólnak arról, hogy ezek a katonai hősök milyen kapcsolatban álltak azzal a törzsszel, amelyikből származtak. Jefe például ténylegesen vezetője is volt törzsének (Gileádnak, azaz Gádnak), de Sámson semmilyen kapcsolatot nem mutat fel Dán törzsével. Úgy tűnik, itt nem annyira a közigazgatási, hanem inkább a katonai tevékenység állt az érdeklődés középpontjában! – A DTM ezt a két teljesen eltérő hagyományanyagot dolgozta egybe: kronológiai sorrendet állított fel, amelynek segítségével bizonyos hosszú évtizedek egyébként ismeretlen történelmét sikerült tartalommal kitöltenie, de ezen túl egy érdekes irodalmi megoldással teológiai magyarázatot is adott mind a listákban szereplő kisbíráknak, mind a

hosszabb elbeszéléssel képviselt nagybíráknak. Egy keretbe illesztette az elbeszéléseket, amelynek elemei ritmikusan ismétlődnek: Izrael „rosszat tesz az Úr szemében” – az Úr ellenség kezébe adja őket – az izraeliek az Úrhoz kiáltanak – az Úr bírát támaszt. Ezt követi a megmentés története: a bíráról szóló elbeszélés, majd a keret annak megjegyzésével zárul, hogy megnyugodott a föld, ill. hogy az illető bíra hány évig volt Izrael bírása.

Ezzel úgy tűnik, hogy egy logikus és áttekinthető kompozíció jött létre. Jegyezzük meg, hogy a helyzet nem mindig ilyen világos. Néhány bírának a története kifejezetten szövevényes irodalmi egységet alkot. Gedeon történetét például kapcsolatba hozták Sikem városának történetével (Bír 6-9), s így egy meglehetősen bonyolult elbeszélés jött létre, amelynek lokális elemei történetileg rendkívül értékes történeti emlékek, viszont az összefüggés csak nehezen látható át. Jefte története (Bír 11-12) bizonynyal eleve is kissé bonyolult lehetett, hiszen adva volt egy kidaszított törvénytelen gyermek, akiből mégis Izrael bírása (vezetője) válhatott. Sámson történetét pedig (Bír 13-16) talán még a babiloni fogság után is kiegészítették (legalábbis a 16. fejezet erre utal). A deuteronomiumi egybeszerkesztés és az eredeti elbeszélések mindazáltal jól elkülöníthetők a Bírak könyvében, s így jól nyomon kísérhetjük a deuteronomista történet-kutató jellegét.

A könyv azonban nem a bírak ábrázolásával indul, hanem a honfoglalás eredményének egyfajta összefoglalásával: 1,1-2,5. Ez az összefoglalás eléggé sajátos: amíg az előzőekben (Józsue könyvében) a honfoglalás sikeréről értesülhettünk, addig itt épp ennek az ellenkezője a téma: mit *nem* sikerült elfoglalni a honfoglalás során. Ez a „negatív honfoglalási lista” eléggé tekintélyes (jóformán az összes nagyobb izraeli város szerepel benne), mégis képviseli azt az izraeli tudatot, amely az el nem foglalt területeket is sajátjáénak vallja. Ez a lista szintén a királyok korából származhat, ezzel együtt sok szempontból megbízhatóbb



kortörténeti adat még a Józsué könyvénel is, hiszen beszámol Júda és Galilea területéről is – amiről a honfoglalás elbeszélésében jóformán semmit sem hallunk.

Legnagyobb meglepetésünkre a kompozíció még így sem teljes. A kutatás egyetért abban, hogy a Bírak könyve két „függelék”-kel zárul: a 17-18. fejezet mehökkentő története elmondja, hogy Dán törzse hogyan vándorolt Délről Északra. Az elbeszélés több, mint furcsa: egy lopott pénzen csinált bálványszobor, egy kóbor lévita pappá szentelése a kiinduló pont, s a vándorló dániak éppen ezeket teszik meg új lakóhelyük kultuszának középpontjává, hiszen erőszakosan elrabolják őket. Mi az elbeszélés mondanivalója? – A kutatás egyrészt egyetért az elbeszélés aetiológikus jellegében: a DTM-nek magyaráznia kell, hogy hogyan került Dán törzse Délről Északra – hiszen az előzőekben még beszámolt Sámson kapcsán arról, hogy Dán törzse Délen, Bét-Semes környékén élt. A másik cél kultuszi polémia: köztudott, hogy a Salamon utáni országszakadás után I. Jeroboám (az első északi király) Dánt és Bételt tette meg a kultusz középpontjává, mintegy Jeruzsálem ellenében. A Biblia nem győzi hangsúlyozni e döntés helytelen jellegét! A deuteronomista szerző mármost éppen ezt a dáni kultuszt akarja rossz hírbe hozni: eredete egy lopott pénzen készült bálványszobor, amit a vad dániak erőszakkal rabolnak el. Az illegitim kultusz születésének pillanatát akarja tehát erős tollvonásokkal ecsetelni a szerző. Számunkra az elbeszélés azért tűnik ilyen furcsának, mert egyszerre két célkitűzés lebegett a szerző előtt: egy történeti tény magyarázata (ti. Dán északi megismételt honfoglalása), ill. a dáni szentély elítélése.

Nem vitás, hogy a másik történet legalább olyan mehökkentő. A 19-21. fejezet Benjámín törzsének borzalmas tettét, majd az azt követő megtorlást meséli el. E történet ismét aetiológikus: háttérben azt a tényt kell keressük, hogy ez a törzs, amely egykor olyan jelentős volt, hogy az első királyt adta Izraelnek (ti. Sault), később annyira elveszí-

tette jelentőségét, hogy csaknem teljesen beolvadt Júdába. E szomorú tény mögött a deuteronomista szerző egy borzalmas szexuális bűncselekményt lát, amit a többi törzsnek meg kellett torolnia, s hogy a törzs maga nem halt ki, az egy érdekes „szabin nők elrablása” jellegű történet által lehetséges: bár megesküszik a többi törzs, hogy nem adja lányát benjáminita férfihoz, a 21,19kk szerint mégis hallgatólagos beleegyezéssel megengedi, hogy az évenkénti ünnep (talán szukkót) alkalmával a benjáminiak „elrabolják” a lányokat. A tizenkét törzs mégis megmaradhat tehát!

### *Sámuel könyvei*

E két könyv rendkívül értékes történeti emlékeket tartalmaz; szemben a korábbi könyvekkel, itt már összefüggő történeti elbeszéléseket is sikerült a DTM-nek önmagába olvasztania, olyanokat, amelyek korábban talán már önálló irodalmi egységként is megvoltak. Ugyanakkor pedig a deuteronomiumi szerkesztés talán itt a legtökéletesebb a műben: az eredeti elbeszélések oly szépen vannak egymásba fonva, hogy csak alapos irodalom-kritikai kutatás tudja földeríteni, mi is lehetett az eredeti. Összességében tekintve magas irodalmi értékeket képviselő, összefüggő, szép elbeszélés született, ami a héber próza kimagasló pontját jelenti.

A könyv felosztását tekintve ismét világos makrostruktúrát tár elénk: 1Sám 1-8 a Sámuel-történetek; 1Sám 9-31 a Saul-történetek; 2Sám 1-12 Dávid fölemelkedésének története; 2Sám 13-1Kir 2 Dávid trónutódlásának története.

Csakhogy ez a kép nem ilyen egyszerű; a különböző blokkokat ui. a deuteronomista mesterien fonta össze, úgyhogy ezek át- meg átszövik egymást. Kezdve rögtön a Sámuel-történetekkel, láthatjuk, hogy ott sem egyértelmű a kép. Sámuel születésének története kissé külön áll a többi-től, s külön egység az ifjú Sámuel története Sílóban – olyanmire, hogy az is kérdés, hogy ez a történet Sámuelről szól-e, avagy éppenséggel a sílói szentély (és az Éli-papság) bukásáról. Ez utóbbinak nyilván az a magyarázata, hogy

Síló túl közel volt a filiszteusokhoz, s ezért nem maradhatott fenn sokáig. Az 1Sám 4-6 fejezetek központi figurája talán mégsem Sámuel, nem is az Éli-papság, sőt nem is annyira a síló szentély, mint inkább a Szent Láda; szokás is ezt az egységet Láda-történeteknek nevezni. Mondanivalója nyilván az, hogy a Szent Láda jelképezi Isten jelenlétét a filiszteusok elleni háborúban, ám ha a nép vereséget szenved is, a Szent Láda még idegen földön is Isten hatalmát képviseli. – Magának Sámuelnek a szolgálatáról viszonylag keveset tudunk meg, ami igen zavarba ejtő. Gyakorlatilag csak az 1Sám 7 szól róla, ill. arról, hogy vezetésével sikerült viasszaszorítani a filiszteusokat; a 8. fejezetben már a megöregedett Sámuel áll előttünk, aki óvja a népet attól, hogy királyt válasszon. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy Sámuel, az utolsó bíra, már határozott átmenetet képvisel a királyság felé, hiszen immár nem egy törzson (Efraim) uralkodik, hanem – úgy tűnik – az egész közép-palesztin térség vezetője. Sámuel története azonban (s ez bizonyly a deuteronomista műve!) nem ér itt véget, hiszen mind Saul, mind Dávid kiválasztásában, felkenésében szerepet vállal!

Saul története tehát elejét tekintve teljesen egybemosódik a Sámuel-történetekkel; Sámuel még közvetlenül Saul halála előtt is visszatér, igaz, csak szellemidézés formájában (1Sám 28). Az elbeszélés tehát világosan megkülönbözteti Saul felemelkedésének, kiválasztottságának történetét, ill. Saul elvettetésének és bukásának a történetét. A kiválasztott első király mindenesetre sikerrel győzi le az ammóniakat, hogy felszabadítsa a Jordánon túl fekvő Jábés-Gileád városát – azt láthatjuk itt dokumentálva, hogy az izraeli öntudat immár a törzsek közötti szolidaritás szép példáját adja. Előfeltétele ez az állam megalapításának, s a királyság államformájának! Ehhez képest azonban egy igen szép, népköltés szintű elbeszélés tárja elénk, hogy Saul apja számára inak a keresése közben találkozik Sámuellel, aki királlyá keni őt. A deuteronomista a 12. fejezetre teszi magának Sámuelnek a búcsúzását is! Az ezt követő passzusok leírják

Saul harcait a filiszteusok és az amálékiek ellen, majd a 16. fejezet már Dávid kiválasztását is belefűzi Saul történetébe. Ezek után a korai Dávid-történetek és Saul története párhuzamosan fut egymással – irodalmi eszköz ez, hogy a kiválasztott fiatal Dávid és a hatalmon levő Saul király portréját ütköztesse! Az ifjú hős a 17. fejezetben legyőzi a filiszteus óriást, Góliátot<sup>41</sup> – s ezután Saul története immár a beteges féltékenység története! Dávid menekülni kényszerül Saul elől, jöllehet családjával változatlanul baráti viszonyban van: lányát feleségül veszi, fiával pedig szövetség köti össze. Végül Saul Északon, a Gilboa hegyénél szenved döntő vereséget a filiszteusoktól, s fiaival együtt meghal. Dávid elsiratja Izrael első királyát (2Sám 1), s baráti kapcsolatra törekszik az utóddal, Ísbósettel, ill. annak vezérével Abnérrel. Ez utóbbit azonban unokaöccse, Jób vérbosszúból megöli; Ísbósettel is orgyilkosok végeznek. Dávid tehát az egyesült Izrael királyává lehet (2Sám 5)!<sup>42</sup> Hogy az északi törzseket megnyerje, nem Júda fővárosában, Hebrónban rendezi be a rezidenciát, hanem az újonnan elfoglalt Jeruzsálemben, majd a 2Sám 6 szerint az északi törzsek

---

<sup>41</sup> A 2Sám 21,19 szerint Góliátot Elhánán, Jaaré Óregím fia győzte le. Nyilvánvaló, hogy ez az adat élvez előnyt, hiszen az elképzelhetetlen, hogy a későbbi király győzelmét egy egyébként ismeretlen személynek tulajdonítsák – míg fordítva jól elképzelhető, hogy egy ismeretlen harcos sikerét a királynak tulajdonítják!

<sup>42</sup> Német területen elég nagy visszhangot váltott ki Stefan Heym regénye: *Dávid király krónikája*. Ebben a regényben Dávid macchiavellista módon maga eszközli ki a konkurens uralkodó család bukását, majd álságos módon gyászolja meg a holtakat. A regény történeti része nyilvánvalóan spekuláción nyugszik; ez, természetesen mit sem változtat a regény irodalmi értékein! Hasonlókat mondhatunk el Joseph Heller regényéről is: *Isten tudja*. Itt Dávid és Salamon szinte európai módon cinikus viselkedéssel manipulálja a történelmet; itt sem tagadjuk az irodalmi értéket, viszont történetkutató aligha írt volna le ilyesmit! Jobban tesszük tehát, ha Kőszeghy Miklós könyvét olvassuk: *Dávid*, Budapest: Új Mandátum, 2001.

központi kultushelyét, a Szent Ládát is Jeruzsálembe hozatja. Úgy tűnik, Dávid fölemelkedésének a történetét egy sajátos ígéret koronázza: a 2Sám 7 híres Nátán-jövendölése. Ez a passzus abból indul ki, hogy Dávid házat akar építeni Istennek (tehát templomot); Nátán ezzel szemben erről lebeszéli Dávidot, s Isten ígéretét tolmácsolja: Isten fog Dávidnak házat (azaz királyi dinasztiát) építeni. A dávidi dinasztia örökké állni fog!

A siker-történet után azonban a nehéz pillanatok is eljönnek; a 2Sám második felét a „trónutódlás története” néven nevezi a szakirodalom<sup>43</sup>, s nyilvánvalóan már az utódra, Salamonra tekint – még pedig szükségszerűen, hiszen Salamon trónra lépése nem volt egyszerű! Annál is inkább, mivel maga a főszereplő is súlyos hibákat követ el – így például Salamon születése sem éppen problémamentes körülmények között történt. Az ammóni főváros ostromában szolgáló Uriás feleségét, Betsabét Dávid megkívánja, a férjet pedig megöleti az ostromban. A próféta, Nátán nyilván meg is inti ezért a királyt (2Sám 12). A királyi családban azonban változatlanul súlyos gondok vannak, hiszen a trónörökös Amnón megerőszakolja féltestvérét, Támárt (2Sám 13), amiért aztán bosszút áll Absolon, s megöli a trónörököst. Dávid hiába bocsát meg a Gesúrba menekült Absolonnak: a fiú visszatérése után lázadást szít Dávid ellen (2Sám 15kk), s Dávidnak keserűen kell megtapasztalnia, hogy ebben a nehéz helyzetben éppenséggel senkire sem számíthat, csak saját zsoldoscsapatára! Kinek ne indulna meg a szíve, amikor a 2Sám 19-ben a győztes király gyászát olvassa, amint Dávid az ellene lázadó Absolon halála miatt sír?! S hogy mindez elég ne legyen: közvetlenül a történetek után föllázad Seba, Bikri fia, s el akarja szakítani az északi országrészt Dávidtól! Nem mindennapi

---

<sup>43</sup> Lásd itt: Karasszon István, Dávid trónutódlásának története – létezik? (=Az *Ószövetség varázsa*, Budapest: Új Mandátum, 2004, 145-179).

nehézségek révén lett az „örök királyság” akár csak két generációig tartó uralom!

Természetesen külön figyelem fordul a jeruzsálemi templom felé a trónutódlás történetében. Dávid népszámlálása vezeti be a templom történetét: 2Sám 24. Az elbeszélés bűnként, hitetlenségként tartja számon, hogy Dávid számba veszi birodalma lakosságát; ugyanakkor azonban árulkodó, hogy a népszámlálás vezetője Jóáb, Dávid unokaöccse és seregének vezére – itt tehát inkább egy hadjáratról lehetett szó! Az is igen gyanús, hogy a Jóáb által bejárt út éppenséggel nem Izrael területét érinti, hanem Transzjordánia déli részéről indul, s egészen Tíruszig jut el, Északra. Az elbeszélés történeti magja tehát nyilván egy olyan háború, aminek célja a meghódított területek biztosítása Dávid birodalmában. Ez az elbeszélés azonban kiegészült egy *hierosz logosszal*: a jeruzsálemi templom kiválasztásának indoklásával.<sup>44</sup> Dávid büntetésül azt kapja, hogy országát dögvész pusztítja; az öldöklő angyal éppen Arauná szérűjénél áll meg, s Dávid – hogy megszentelje a helyet – oltárt akar itt építeni; Arauná<sup>45</sup> azonban neki akarja adni szérűjét, amit Dávid a maga részéről nem enged: ötven ezüst sékelért megvásárolja a szent helyet, s megépíti az oltárt, hogy áldozatot mutasson be. Ez lesz a jeruzsálemi templom helye!

A trónutódlás utolsó felvonását olvassuk az 1Kir 1-2 fejezeteiben. Nem mindennapi fejtörést okozott ez a két fejezet a kutatásban! Alapjában véve riasztó a történet: Salomonnak a trónhoz vezető út véres tettekkel volt kikövezve, hiszen féltestvérét, Adóniját, majd nagybátyját, Jóábot kellett kivégeztetnie, hogy stabilizálja helyzetét. Az elbeszélés

---

<sup>44</sup> Hierosz logosz: szószerint „szent szó” – egy olyan történet, ami egy szent hely kiválasztottságát indokolni hivatott.

<sup>45</sup> E név egyértelműen nem zsidó; sőt, nem is sémi. Sokan ebből messzemenő következtetést vonnak le: talán a jebúsi őslakosok egyikével van dolgunk Arauná esetében, s talán az is valószínű, hogy már Dávid előtt oltár, esetleg templom is állott a jeruzsálemi szentély előtt!

nyilván enyhíteni kívánja a véres történet súlyát, s mindenképpen a jogos trónutódot láttatja Salamonban. Ezzel együtt nehezen kiértékelhető az összkép: legfeltűnőbb, hogy Betsabé, akinek eleddig szinte hangját se lehetett hallani, a trónutódlásban döntő szerepet visz. Dávid az 1Kir 1 elején magatehetetlen aggastyán, akinek ágyát Abiság kell fölmelegítse – később pedig teljhatalommal rendelkezik a trónról. Adónijá először ünnepelteti magát, majd mikor ellenállásba ütközik, minden további nélkül megadja magát. – Úgy tűnik, az ellentmondások csak úgy oldhatók fel, hogy a történet átdolgozását feltételezzük: az eredeti elbeszélést valaki rendkívül hátrányosnak találhatta az új királyra nézve (mint ahogy az is volt!), s ezért több passzust beiktatott a véres tettek igazolásának céljából. Ilyen lehet pl. az 1Kir 1,5kk – Adónijá felfuvalkodottságának a hangsúlyozása. De ilyen lehet az 1Kir 2,1kk is, ti. Dávid intelmei Salamonhoz (ami végső soron fölösleges, hiszen Dávid utolsó szavait már tartalmazta a 2Sám 23,1-7 deuteronomista jellegű szakasza<sup>46</sup>). Lehet, hogy a súnémi Abiság képe is utólag került az elbeszélésbe – egyrészt, hogy az udvari intrikákért Dávid elaggását tegye felelőssé, másrészt pedig, hogy indokolja Salamon döntését, amivel féltestvérét kivégeztette? Az új vezérkar mindenesetre feláll – még ha nehézségek árán is: Salamon mellett Benájá a sereg vezére, a főpap pedig (immár egyedül) Cádók lesz, hiszen Ebjátár Adónijá pártján volt. A furcsa mindössze az az elbeszélésekben, hogy szinte ez a legbiztosabb adat, amit Salamon uralkodásáról tudhatunk...

### *A Királyok könyvei*

Az elbeszélés folyamatosan megy tovább a Királyok könyveiben; nincs igazi cezúra a Sámuel könyvei és a Kirá-

---

<sup>46</sup> Olvasd: Karasszon Dezső, Dávid utolsó szavai, in: „Krisztusért járva követségben...” *Tanulmányok Fekete Károly és Lenkeyné Semsey Klára professzorok tiszteletére*, Debrecen, 1996, 147-153.

lyok könyvei között – nem véletlen, hogy a görög fordítás (Septuaginta) egybe veszi a kettőt. Az elnevezés mindenestre gondot is okoz, hiszen amennyire a királyok történetét tárja elénk a könyv, annyira a próféták története is ez a történetírás! Ez nyilván azzal magyarázható, hogy a deuteronomista szerző számára a próféta-ság igen fontos jelenség – végső soron a próféták közelebb álltak Istenhez, mint a királyok (még akkor is, ha voltak hamis próféták is).

Az első nagyobb blokk tekintetében mindazáltal zavarban lehet a kutató: amíg Dávid története tele volt értékes adatokkal, addig Salamon története meglehetősen nehezen értékelhető ki.<sup>47</sup> Salamon története ui. tele van legendával – így például a bölcsességéről szóló elbeszélés történetileg igen nehezen értékelhető ki (1Kir 3,16kk); ezzel szemben az 5,9-12 úgy tűnik értékes megjegyzés: Salamont ez a passzus nem az egyiptomi, hanem inkább a mezopotámiai bölcsék összefüggésébe állítja. Ezzel szemben vannak olyan történetek is, amelyek kevés jellemzőt mondanak el Salamon uralkodásáról: Sába királynőjének látogatása (1Kir 10) ugyan az etióp történelemben is nyomot hagyott; az elbeszélés történeti jellege azonban erősen kétséges. Talán többet tudhatunk meg a király tevékenységéről, ha a birodalom szervezésére tekintünk: az 1Kir 4,7kk Salamon helytartóiról számol be – érdekes módon éppen Júda nem kap külön helytartót. Ebből talán arra lehet következtetni, hogy a királyi udvar eltartása a többi törzsek feladata volt – később ez a döntés még súlyos lesz az ország kettészakadásában! Természetesen a szöveg rendkívül sokat foglalkozik a jeruzsálemi templom építésével. Itt is megbízhatónak tűnik az adat, hogy Salamon Híram tíruszi királlyal kötött szövetséget, s az ő segítségét vette igénybe a templom fölépítésére. A jeruzsálemi templom már pedig nem annyira a Palesztinában járatos stílust követi, hanem hármass beosztásával

---

<sup>47</sup> Olvasd Kőszeghy Miklós könyvét: *Salamon, avagy a történet vége*, Budapest: Új Mandátum, 2005.



inkább a szíriai típusra hasonlít. A legkülső része, a pitvar (héberül: *úlam*) hatalmas területet fogott közre; a szent cselekmények mégis a középső részben, a szentélyben (*hekál*) zajlottak le. Legbelül pedig, mint egy sötét doboz a szentek szentje volt (*debír*), ahová csak a főpap léphetett be, ő is csak évente egyszer: a nagy engesztelőünnepen az egész népért való áldozatot mutatta be. A templom berendezése szintén inkább külföldi hatást mutat (a templom előtt álló két oszlop: Jákín és Bóáz; az öntött tenger; a mosdómedencék inkább szimbolikus értelműek lehettek, s nem funkcionális jelentőségük volt a templomban). Az 1Kir 8 nem hagy kétséget afelől, hogy a nagy építkezést teológiailag is fontosnak tartotta a DTM. Egyéb építkezések is azt mutatják azonban, hogy Salamon valóban gazdag lehetett: az 1Kir 9,15kk felsorolásában több olyan város is van (Hácór, Megiddó), amelyek kiépítése a régészet fényében is Salamon korára tehető.

A Bibliában nem olvasunk Salamon uralkodásának negatív oldalairól (ha eltekintünk az 1Kir 11 teológiai megjegyzésétől Salamon bálványozásáról). Ezzel együtt lennie kellett belső ellenállásnak, ha a későbbi északi király, Jeroboám Egyiptomba kényszerül, száműzetésbe. A feszültségek csak Salamon halála után, a trónutódlás során pattannak ki – ám itt már a prófétai hagyomány is bekapcsolódik az elbeszélésbe: Ahijjá megjövendőli Jeroboámnak, hogy tíz törzs felett fog uralkodni (1Kir 11,26kk). Az új király trónra lépésének idején a feszültségek az északi törzsek kérésében csúcsosodnak ki: a törzsek az adók csökkentését kérik Sikemben Roboámtól. Roboám Adórámot küldi tárgyalni Sikembe – talán Salamon adószedőjét? Ha ez így van, akkor teljesen érthető az északiak fölháborodása, akik meggyilkolják a küldöttet – s ezzel fel is bomlik az északi és déli országrész uniója. Az ezt követő passzusok részben prófétai elbeszélések, részben történetírás: a Jeroboám által épített bételi szentély pusztulását írják le, Jeroboám házának pusztulásáról beszélnek – csak ezt követi a kettős királyság

krónikájának leírása. A Biblia lakonikus rövidséggel számol be az északi dinasztia megalapításáról: Omri uralkodásáról. Ezt pedig egy hatalmas prófétai ciklus következik: az Illésről szóló elbeszélések.

Az összefüggés nyilvánvalóvá teszi, hogy az Illés-történetek valamikor önálló elbeszélés-láncolat volt, s ezt az elbeszélés-sorozatot állította a DTM saját szolgálatába.<sup>48</sup> Az Illés-történetek egy karizmatikus személy köré font prófétai legendák, amelyek magja mindenképpen a szárazság-történet (1Kir 17), a karmel-hegyi istenítélet (1Kir 18,20kk), valamint a Nábót szőlőjéről szóló elbeszélés (1Kir 21). Hogy mennyire jogos a próféták és a királyok történetének együttes ábrázolása, az látható abból is, hogy a próféta szerepet játszik nem csupán a király által irányított kultusz formálásában, hanem még a külpolitika kérdésében is: az 1Kir 22 Aháb és a déli Jósáfát együttes háborúját írja le az északi arámokkal; itt Mikájehú próféciaja bizonyul igaznak, szemben a hazug prófétákkal. Illés mindenestre ebben a belső forrongásban a megalkuvás nélküli, kizárólagos Jahwe-hit előharcosa, aki – a DTM ezt példa értékűnek tartja – akkor is a hit mellett áll ki, ha a király és az állam már elhanyaglott. Hatalmas egyénisége, vallásos génusza hosszú ideig visszhangzik a zsidó történelemben, jóllehet viszonylag kevés Ige van, ami tőle származhat a róla szóló elbeszélésekben.

Az mindenestre érdekes, hogy a 2Kir eleje kapcsolatba hozza őt egy másik prófétával: Elizeussal – minden bizonnyal azért történik ez, mert Elizeus is ugyanazon vallásos vonulat tagja. Csakhogy Elizeus nem magányos próféta, hanem – Illéssel ellentétben – egy prófétai kör kimagasló tagja. Így hát azt az elbeszélést, amelyik Illés tanítványaként állítja be Elizeust, mindenképpen szekundérnek kell tekintenünk. Az mindenestre érdekes, hogy Elizeus (bár nagyon

---

<sup>48</sup> Lásd Karasszon István, A Karmel-hegyi Illés és Izrael története, *Theologiai Szemle* 26 (1983), 150-155 (=Az Ószövetség fényei, 72-87).

hasonló elbeszélések is vannak a róla szóló elbeszélésekben) inkább játszik szerepet a nemzetközi politikában, mint elődje: az arámokkal vívott háború áthatotta Izrael vallását is. A kapcsolat váltakozó: a 2Kir 5-ben Elizeus meggyógyítja az ellenséges király Naamánt (aki elismeri Izrael Istenét is); később azonban a prófétát üldözi az ellenség királya, Ben-hadad. Elizeus működését áthatják azok a csodák, amelyeket a próféta Istentől jött hatalmánál fogva tesz: a fejsze úszik a vízen (2Kir 6); a súnémi asszony fia meggyógyul (2Kir 4); az üldöző ellenség megvakul (2Kir 6,8kk) – nyilván arról van szó, hogy a prófeta nem csupán beszél, hanem beszéde ható és érvényes Ige, sokkal inkább, mint a király rendelkezése.

Az Elizeus-ciklus után ismét a kettős királyság krónikája következik, el egészen a 2Kir 15 fejezetig, amely leírja az északi országrész pusztulását (Kr.e. 722). Ezután már csak a déli királyok történeteit tudja elmondani a Kir; igaz, a 2Kir 17 még beszámol arról, hogy az asszírok idegen népeket telepítettek az északi országrész területére, s a vegyes lakosságból jött létre később Samária. A későbbiekben két kimagasló királyról szól még nagyobb elbeszélő egység: Ezékiás uralkodásáról a 2Kir 18-20 szól (sok szószerinti egyezés is föllelhető itt az Ézs 36-39 fejezetekkel – az elsőbbség nyilván a Királyok könyveié). Jelentős, reformot végrehajtó királyról van szó, aki csodálatosan menekült meg Kr.e. 701-ben Szanhéríb seregeitől – igaz, jelentős veszteségeket is el kellett könyvelnie. Az utána következő Manasséről szóló elbeszélés eléggé sajátos: úgy tűnik, a DTM egy tipikusan gonosz király képét akarta festeni, hogy mind Ezékiás, mind pedig a következő reform végrehajtójának, Jósiásnak a képét minél pozitívabb fényben tüntesse fel. A DTM Manassénak tulajdonít mindenféle pogány szokásokat – még a gyermekáldozatot is! Ámón rövid uralkodása után tér rá a DTM magának a deuteronomiumi reformnak az ábrázolására: Jósiás királyt a legpozitívabb színekkel festi le. Emlékezzünk, hogy W.M.L. de Wette óta föltételezik, hogy a

2Kir 22-23 leírása szerint megtalált törvénykönyv nem más, mint az 5Móz (Deuteronomium) magja. Jóllehet ma már világos, hogy a 2Kir 22-23 szövegének semmi köze sincs a Deuteronomiumhoz, de Wette tétele ma is áll. A Királyok könyveinek az elbeszélése azonban inkább arra koncentrál, hogy Jósiás szerepét a többi izraeli királlyal szemben kiemelve: részletesen szerepel a helyes kultusz megreformálása, a páska helyes<sup>49</sup> megünneplése. A pozitív megítélésen nem változtat, hogy aztán kénytelen a DTM beszámolni Jósiás bukásáról is: a megiddói csatában Nékó fáraó ellen vonuló király elesik a háborúban. Mai ésszel azt mondanánk, hogy botorság volt a király részéről, ha a fáraó ellen vonult (jóllehet a világpolitikai racionalitást rögtön láthatjuk: Nékó fáraó Asszíria megsegítésére sietett; Jósiás pedig éppen az asszír fennhatóság ellen lépett föl). A DTM fölfogásában azonban inkább arról van szó, hogy a Jósiás által megkezdett reform túlmutat a királyon magán is: fontos immár az a deuteronomiumi mozgalom, ami megindult, s ezt sem a megiddói vereség, de a babiloni fogság sem állíthatja meg többé!

Az új királynak azonban immár a babiloni fenyegetéssel kellett szembenéznie: Nékó fáraó hiába akarta megsegíteni Asszíriát, a következő évtizedek az már egy másik nagyhatalom nyomása alatt álltak: az Újbabiloni Birodalom ideje jött el. Nem csoda, ha Jójákim (eredetileg: Eljákim) ellenszenvet váltott ki az új nagyhatalom szemében, s bár őt még fia követhette a trónon, babiloni uszításra móábi és ammoni rablócsapatok törtek országába (2Kir 24). Jójákin pedig már egyenesen a babiloniak elnyomását kellett el-

---

<sup>49</sup> A 2Kir 23,22 szerint a Bírák kora óta nem ünnepelték meg úgy a páskát, mint Jósiás. Csakhogy a páska eredetileg biztosan nem fővárosi ünnep, nem is nemzeti ünnep, hanem családi körben megült ünnep volt. A DTM koncepciója itt világos: a kultusz-centralizáció, Jeruzsálem és a templom fontossága áll a háttérben.

szenvedje: Kr.e. 598-ban Babilonba hurcolták.<sup>50</sup> Az utolsó júdai király uralkodásáról pedig nem csak a 2Kir 24-25, hanem Jeremiás könyve is részletesen beszámol: Cidkijjá nem tudta megoldani a külpolitikai és belpolitikai helyzet dilemmáját. Míg külpolitikailag kénytelen lett volna Babilon parancsait követni, az izraeli Egyiptom-párt lázadásra buzdította (ettől a csoporttól szenvedett oly sokat Jeremiás is). A vég nem sokáig váratott magára: a 2Kir 25 leírja Babilon végső csapását Kr.e. 587-ben. A DTM még ábrázolja röviden, hogy a babiloni fogságba vitel után is lehetőség lett volna a helyzet normalizálására, de a babiloniak által elrendelt helytartó, Gedaljá meggyilkolása után Izrael ezt az esélyt is eljátszotta – az évszázados elhanyaglás Istentől elhozta a végső pusztulást. S hogy mégis reménységgel zárul a DTM, arra utalás lehet Jójákin rehabilitációjának a története: mint ha azt mondaná a deuteronomista szerző, hogy a rehabilitáció Izrael esetében is lehetséges, ha Izrael megtér Istenéhez!

---

<sup>50</sup> Bizonytalán igaztalanul! A 2Kir 25,27kk úgy tudja, hogy később megtörtént rehabilitációja is – ezt megerősíteni látszanak a babiloni krónikák.

## A próféták

A próféták könyveinek olvasásánál igen óvatosaknak kell lennünk. Két körülmény int bennünket arra, hogy körültekintéssel tanulmányozzuk a kánon ránk hagyományozott prófétai iratait. Az egyik nyilván az, hogy lényegesen több próféta működött Izraelben, mint ahány könyv a kezünkben van; Nátán, Gád, Illés, Elizeus, Ahijjá, vagy Mikájehú éppúgy nem hagytak ránk könyvet, mint a jósiási reformban jelentős szerepet játszó Hulda prófétaasszony – az ő szavaikat csupán áttételesen ismerhetjük. Azt kell azonban mondjuk, hogy inkább a felsorolt próféták esete lehetett tipikus: a próféta feladata nem az, hogy könyvet írjon, hanem az, hogy egy bizonyos helyzetben hirdesse Isten Igéjét. Így aztán kivételes eset, ha egy próféta mégis gondoskodik Igéinek írásban történő hagyományozásáról – ilyenről nem is nagyon tudunk a babiloni fogság előtt; a nagy kivétel talán Jeremiás, aki templomi beszédét kénytelen írődeákja által felolvastatni, hiszen ő maga már ki van tiltva a templomból! Az ún. „írópróféták” azonban nem írtak, hanem beszéltek, s nyilván mások állították össze könyveiket, bizonyval jóval később, mint ahogy a prófécia elhangzott. – A másik zavaró körülmény, hogy a ránk maradt prófétai könyvek ritkán származnak olyan emberektől, akik ténylegesen prófétáknak számítottak volna; az ő prófétálásuk inkább eseti, kivételes: Isten különleges megbízást ad nekik, jóllehet eredeti foglalkozásuk egészen más! Ézsaiás nem próféta, hanem jeruzsálemi nemesember (és költő?); Jeremiás eredetileg pap, Ezékiel eredetileg pap, Ámós visszautasítja, hogy próféta lenne (eredetileg fügetermesztő és állattenyésztő), Mikeás paraszti származású, Haggeus pap, Zakariás pap – nem is találunk olyan íróprófétát, akit akár egy király, akár egy szentély „alkalmazott” volna. Tipikus próféta lehetett akár Illés, akár Elizeus – Ézsaiás és Jeremiás nem az volt!

Az alábbiakban természetesen a prófétai *könyveket*<sup>51</sup> fogjuk vizsgálni; a kutatás ugyan jelentős erőket mozgósít, hogy a könyvek mögött fölfedezze az eredeti prófétai egyéniséget és az eredeti prófétai helyzetet. Bármennyire nagy legyen is ennek jelentősége, világos, hogy a könyv a kanonikus számunkra, nem pedig egy hipotetikusan rekonstruált történelem!

### *Ézsaiás*

A könyvvvel kapcsolatban láthatjuk, hogy mennyire eltér a próféta és a róla elnevezett könyv. Ézsaiás könyve ui. egyértelműen nem a Kr.e. VIII. század utolsó harmadában működő prófétától származik, hanem a prófétai gyűjtemények reprezentatív darabja – így tartja nyilván már a zsidó hagyomány is! Ma már vitán felül áll, hogy három nagy prófétai gyűjtemény együttese ez a 66 fejezet: az első harminckilenc fejezetet az említett próféta Igéi köré csoportosították (Proto-Ézsaiás), a másodikat egy babiloni fogságban élt prófétának tulajdonítják (40-55: Deutero-Ézsaiás), míg a harmadik valószínű ez utóbbi tanítványainak gyűjteménye (56-66: Trito-Ézsaiás). Főként Proto- és Trito-Ézsaiás kapcsán kell azonban azt mondjuk, hogy gyűjteményről, s nem egyedi szereztetésű műről van szó.

Amit Ézsaiásról magáról tudunk, az nem sok: egy jeruzsálemi nemesről van szó személyében, aki többször lépett föl prófétaként. Első ilyen bizonyított működése az ún. szírefraimi háború idején volt: bár Recín damaszkuszi király és Pekah izraeli (északi) király Assíria ellen szövetséget kötött, s mivel Júda nem volt hajlandó csatlakozni hozzájuk, ezért Jeruzsálemet is megtámadta, Ézsaiás mégis Jeruzsálem megmenekülését jósolja meg (Ézs 7-8). Ezzel együtt az Ézs 6 korábbra, Uzziájá király idejére teszi Ézsaiás elhívását. Az utolsó működési fázis bizonynyal a Kr.e. 701-es asszír

---

<sup>51</sup> A régebbi kutatást jól összegzi Eszenyeinél Széles Mária, *Ige és történelem. A prófétai igehirdetés teológiája*, Nagyvárad, 2002.

fenyegetés volt: itt is Jeruzsálem megmenekülését jósolja meg a próféta – erről részletesen beszámol a 36-39. fejezetek elbeszélő része (amiről azonban tudjuk, hogy nem a prófétától származik, hanem a Királyok könyveiből). Maga Ézsaiás valószínűleg az Ézs 1-ben írja le az asszír inváziót.

Az összes többi részeknek azonban bizonytalan a kapcsolata a VIII. századi prófétával. Ma már nehezen deríthető ki, hogy mi az, amit neki tulajdonítottak, vagy esetleg amit ő vett át kortársaitól – mindenesetre vannak olyan nézetek is, miszerint csupán ez a néhány fejezet származik magától Ézsaiástól! Ha ezt a nézetet túlzottnak is tartjuk, annyi bizonyos, hogy nagyon nehéz azonosítani az egyes próféciákat Ézsaiás korának egy-egy eseményével. Biztosnak mondható, hogy az Ézs 24-27 részek nem a prófétától származnak: az ún. „Ézsaiás-apokalipszis”<sup>52</sup> Isten végső ítéletéről szól, ill. a megmenekültek hálájáról és a Sion hegyén tartandó lakomáról. Ezek a gondolatok inkább a babiloni fogság utáni időkre utalnak! Bizonytalán ezért iktatták be Ézsaiás könyvébe ezt az egységet, hogy az ézsaiási ígéretek eschatologikus<sup>53</sup> beteljesülését mutassák be.

Nem egyértelmű, hogy az idegen népek elleni terjedelmes blokknak mi a kapcsolata Ézsaiással (Ézs 13-23). Az világos lehet, hogy a babiloni király elleni gúnydal (Ézs 14; vö. még Ézs 13; 21) aligha származik magától a prófétától, hiszen ő az asszír korban élt. Ezzel együtt nem elképzelhetetlen, hogy Ézsaiás prófétált az idegen népek ellen – csak nehezen bizonyítható, hiszen működése nem erre utal.

---

<sup>52</sup> Az apokalipszis görög szó, tulajdonképpen kinyilatkoztatást jelent. Jelen szóhasználatunkban a végső dolgok tudtul adására vonatkozik, ti. annak kijelentése, hogy mi lesz az idők végeztével. A teológiai szaknyelv „Apokalipszis” névvel János Jelenéseit szokta illetni.

<sup>53</sup> Eschatologia (a „ta eszkhata” = végső dolgok görög szóból) a világ végére utaló kifejezés. Általában párhuzamosan szokás használni az „apokaliptikával”. A kettő közötti különbség: az eschatologia tartalmi, az apokaliptika inkább műfajra vonatkozó kifejezés.



Talán a két véglet között lehet itt az igazság: a próféta erős történet-tudatát használhatták fel a szerkesztők arra, hogy az esetleg idegen népek ellen hirdetett Igét egyébként hasonló tartalmú próféciával is kiegészítsék. A blokknak mindazáltal fontos szerepe van Ézsaiás könyvében: az ézsaiási ítélet-hirdetés ellenére is bizonyítja Izrael kiválasztott voltát.

Hasonlóképpen elvitatják a 35. fejezetet is a VIII. századi prófétától: ez a fejezet az összekötő kapocs Proto- és Deutero-Ézsaiás között; a tóvá lett délibáb már nyilván a hazatérő Izrael vágyait fogalmazza meg. Az első Ézsaiás ígéreteit ezzel a képpel illusztrálja a könyv szerkesztője, s ezzel teológiai egységet tud létrehozni a két nagy prófétai egyénisége között.

A visszamaradt részek talán mennyiségileg kevésnek mondhatók, mégis jelentőségük elvitathatatlan: Ézsaiás erős hangú ítélethirdető volt, amint azt az 1., vagy az 5. fejezet leírja. Főként ez utóbbiból derül ki, hogy nyelvezete olyan lehetett, mint a magyar irodalomban Arany Jánosé: a szőlőskertről szóló ének a héber költészet legszebb darabjaihoz tartozik, s képi ábrázolását adja Isten és a nép kapcsolatának. A kritika bizonynyal kettős: a 10. fejezetből olyan társadalmi kritikát olvashatunk ki, amilyen megtalálható a kortársaknál is: Ámósnál, Mikeásnál. A történelem viharaiiban pedig a hitetlenség<sup>54</sup> a bűn: híres a 7,9 szójátéka („ha nem hisztek, nem maradtok meg” – a hinni és a megmaradni ige héberül ugyanarra a töre megy vissza). A kritika mellett azonban az ígéret is része lehetett Ézsaiás igehirdetésének: bár Isten ítélete eljön, mégis „a maradék megtér” (Ézs 10,20kk). Ez az ígéret a messiási jövődölésekhez vezet (Ézs 9) – bár a messiási jövődölések között is találhatunk olyanokat, amelyek nem a prófétához magához, hanem inkább a

---

<sup>54</sup> Szemben az Újszövetséggel, az Ószövetségben a hit fogalma nem központi fontosságú; az Ószövetség inkább a helyes tetteket hangsúlyozza. Ézsaiás az egyetlen nagy kivétel: számára a hit nagyon fontos – igaz, ő is a hit megnyilvánulásait emeli ki.

korhoz csatlakoznak. Ez utóbbiak között tartjuk számon azokat, amelyek közösek Ézsaiás és Mikeás igehirdetésében (Ézs 2). Az mindenestre nyilvánvaló, hogy egy rendkívül nehéz időszakban elhangzott súlyos igehirdetés és nem mindennapi ígélet az izraeli vallásban igen jelentős visszhangra talált!

A második könyv kompozícióját tekintve, történeti összefüggéseire nézve, s teológiája vonatkozásában is egyszerűbbnek mondható – jelentősége azonban semmivel sem kisebb! Deutero-Ézsaiás a perzsa király, Kúrosz fellépése idején prófétálja meg a babiloni fogságból való hazatérést (Kr.e. 540 körül). A próféta nevét nem ismerjük, s egyénisége is teljesen eltűnik az üzenet mögött; úgy tűnik, Deutero-Ézsaiás magáról semmit sem akart elárulni, csak az üzenetet hangsúlyozza! A könyv kompozíciója világos és szép: a prologus után (Ézs 40,1-5) Deutero-Ézsaiás meghirdeti a hazatérést, amit azonosít „Isten dicsőségével” (40,5). Az igehirdetés himnikus részek váltogatják. Deutero-Ézsaiás vitatkozik a babiloni zsidósággal, s elutasítja panaszénekeiket: Isten nem bocsátotta el Izraelt, úgy, ahogy egy férfi válólevéllel elbocsátja feleségét. Hatalma van hazavezetni a népet – ezt bizonyította már két ízben is: a teremtéssel, valamint az egyiptomi fogságból való kivezetéssel. Megjegyzendő még, hogy Izrael vallásában Deutero-Ézsaiással jelentkezik az, amit „teoretikus monoteizmusnak” szoktunk nevezni: nem csupán az egy igaz Isten tiszteletére szólít fel, hanem tagadja más istenek létezését. Deutero-Ézsaiás gúnyosan írja le, hogyan készítik a bálványszobrokat az emberek; a bálványszobrok nem tudnak beszélni, nem tudnak senkit meghallgatni, még kevésbé cselekedni: ezek semmik. Hasonlóan újszerű Deutero-Ézsaiás Isten-képe: főként a XX. században lett hangsúlyos, hogy Isten „kompasszionátus”, az emberrel együtt szenvedő Isten. Elégge meglepő is lehetett a kortársak számára, hogy Deutero-Ézsaiás a 42,14kk szerint a szülő nőhöz hasonlítja magát, annyira együtt érez népével. – Deutero-Ézsaiás igehirdetésében külön helyet

foglalnak el az Ebed-Jahwe-énekek.<sup>55</sup> A 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9 és 52,13-53,12 – bár egészen bizonyos, hogy Deutero-Ézsaiástól származnak – külön egységet alkotnak a könyvön belül, s egy eddig megfejtetlen talányt állítottak a kutatás elé. Vajon ki lehet az a személy, aki a megrepedt nádat sem törli el, de a törvényt igazán hirdeti? Ki az, akin megmutatja Isten dicsőségét? Aki alázatosan odatartja hátát a verésnek, szakállát a megtépésnek? Ki az, aki a betegséget mások helyett is vállalja, sőt a halált is, akit a bűnözők közé temetnek el – s végül mégis sikeres lesz küldetése? A keresztyén teológia joggal tartja úgy, hogy ezeket csak Jézus Krisztusról lehet igazán elmondani, s ezért az őskeresztyén ígehirdetésben központi jelentőségű váltak az Úr Szolgájának énekei.<sup>56</sup> A zsidó tradíció mindenesetre úgy vallja, hogy itt nem is természetes személyről van szó, hanem (mivel Jákóbot nevezi szolgájának Isten egyebütt a könyvben) itt Izraelről magáról van szó, de nem a megtapasztalható, tényleges Izraelről, hanem az ideális választott népről. A talány feloldása nélkül azt mondhatjuk, hogy az Úr Szolgája még nyilván azt a stádiumot képviseli az izraeli vallásban, amikor missziói tudata is volt a népnek: az Úr Szolgája a „szigeteknek” = pogány népeknek is hirdeti a Törvényt. Teológiailag bizonytalansággal újszövetségi magaslatokat ért el Deutero-Ézsaiás ígehirdetésével!

Trito-Ézsaiás könyve (Ézs 56-66) már nagyobb gondot jelent a kompozíció szintjén: nyoma sincs a Deutero-Ézsaiás által oly gondosan megszerkesztett könyvnek, jöllehet a tartalom nagyon sokszor emlékeztet a fogság nagy próféta-jára. A történelmi helyzet egyértelműen azt mutatja, hogy a hazatérés már megtörtént – csak hogy nem olyan dicsőséges módon, mint ahogy azt Deutero-Ézsaiás meghirdette.

---

<sup>55</sup> Olvasd magyarul: Pákozdy László Márton, *Az Ebed Jahwe Deuterójesaja teológiájában*, Debrecen, 1942 (Budapest, 1989).

<sup>56</sup> Lásd Karasszon István, Ézs 53 az őskeresztyénségben, in: *Az Ószövetség fényei*, 223-232.

Általában azt szokás mondani, hogy Tritó-Ézsaiás (akár egy személyről van szó, akár többről) a fogság prófétájának tanítványa lehetett, aki aktualizálta a mester igehirdetését a fogság után is. Számára bizonynyal megoldandó problémát jelentett, hogy ha Isten kijelentés értékű csodája megtörtént, ha valóra vált a hazatérés ígérete, akkor miért kell annyi bajjal küzdenie a hazatérteknek. Tritó-Ézsaiás könyve két irányban kívánja aktualizálni a szerinte változatlanul érvényes deutero-ézsaiási Igét: először is Isten megjelenését a végső időkre helyezi – tehát eschatologikussá teszi a már meghirdetett Igét. A másik vonal: a kor nehézségeiért az izraeliek magatartását teszi felelőssé – tehát etikai vonatkozásban próbálja radikalizálni a mester igehirdetését. A könyv magja a 60-62. fejezetek; itt különösen közelinek érezhetjük Deutero-Ézsaiást is! Viszont a szemrehányás sem hiányzik Tritó-Ézsaiás könyvéből (57,1kk; 59,14kk). Azt is szomorúnak kell tartanunk, hogy a deutero-ézsaiási „teoretikus monoteizmus” meghirdetése után egy generációval az Ézs 65-nek még a bálványimádás ellen kell hadakoznia! A végső hang azonban mégis Sion eljövendő dicsőségéé, úgy, amint azt a 62,1kk megírja!

### *Jeremiás*

Jeremiás könyve nem kisebb dilemmát jelent – sőt, inkább nagyobb, mint Ézsaiás könyve! Hogy röviden prezentáljuk a problémát: olyan prófétáról van szó, aki Jósias király kortársa volt, s teljes szívvel a deuteronomiumi reform mellé állt. Igehirdetése tehát teológiailag azonos síkon mozgott a Deuteronomiummal (5Móz) és a DTM-vel; ugyanakkor azonban az is bizonyított, hogy könyvének szerkesztése deuteronomista szempontból történt. Az egyedülálló irodalmi problémát az jelenti, hogy el kell választanunk egymástól az eredetileg is deuteronomiumi vonulatban elhangzott igehirdetést a későbbi deuteronomiumi jellegű szerkesztéstől – mi lehet itt a kritérium a kettő meg-

különböztetésére?! Több generáció bibliakutatás birkózott már ezzel a problémával!

A próféta személyéről annyit tudunk, hogy a Jeruzsálemtől Északra fekvő Anátót falucskából származott, papi családból. Ezért talán kissé furcsa, hogy a jósiási reform mellé állt, hiszen Jósiás a kultusz centralizációjával az izraeli áldozatot a jeruzsálemi templomra koncentrált – ezzel a falusi papságot igen nehéz helyzetbe hozta! Jeremiás saját anyagi érdekei ellenére, bizonynyal elvi és teológiai megfontolásból döntött a deuteronomiumi reform mellett – s ezzel azt is föl kellett vállalnia, hogy saját családja is ellene fordul! – Jósiás halála után még rosszabbra fordul: először Jójákim, majd aztán Cidkijjá király idejében kell fenyegettetést elszenvednie, el egészen az életveszélyig. Főként Cidkijjá idején forog élete is veszélyben, jöllehet maga a király is érzi (ha nem is tudja), hogy Jeremiás igazat hirdet. A börtönben is fölkeresi őt, tanácsot kér – viszont a radikális Egyiptompárttal szemben ő is tehetetlen. Jeruzsálem pusztulása után Gedaljá helytartó nem ellenséges a prófétával szemben; ám gyilkosai, akik gyalázatos tettük után Egyiptomba menekülnek, magukkal hurcolják Jeremiást is, aki bizonynyal Egyiptomban hal meg.

Jeremiás könyvének nagyobb része próza; ez azt sugallja, hogy nem annyira az eredeti Igék maradtak fenn, mint inkább a Jeremiásról szóló beszámolók a könyvben. Ugyanakkor azonban az a régebbi kísérlet, hogy a könyv költői részét tulajdonítsuk magának a prófétának, a prózát pedig a könyv szerkesztőjének – már évtizedekkel ezelőtt meghíúsult. A könyv jelenlegi felosztása, úgy tűnik, sokat ad az időrendre: az 1-6 fejezet írja le Jeremiás működését Jósiás alatt, a 7-20 Jójákim alatt, a 37-45 pedig az utolsó működési kort ábrázolja. Ugyanakkor azonban más logikát is lehet követni a könyv olvasásakor: az 1-24 fejezetek Jeremiás igehirdetését tartalmazzák Júda és Jeruzsálem ellen, a 25.,

46-51 fejezetek az idegen népek elleni igehirdetést<sup>57</sup>, a 26-35 fejezetek a hivatalos személyek reakcióit tartalmazzák Jeremiás igehirdetésére, s végül: külön egységként kell számon tartanunk Jeruzsálem és Jeremiás utolsó napjait (amint azt az előbbi felosztás is tartalmazta). – Lehet, sőt valószínű, hogy ez a két logika nem kizárja egymást, hanem egymás mellett jelen volt. Ha viszont ez így van, akkor biztosnak mondhatjuk: a szerkesztés igen erősen beavatkozott az eredeti jeremiási Igékbe, s inkább az tekinthető kivételnek, ha valamit szó szerint sikerül az eredeti Igékből rekonstruálni!

Ezzel együtt Jeremiás igehirdetésének oly erős személyes jellege van, hogy több helyütt nem célszerű megkérdőjelezni az eredetiségét. Valószínű, hogy jól hagyományozták ránk az első hat fejezet Igéit, ahol Jeremiás prófétai nyelven áll ki a jósiási reform mellett. Ugyan a 7. fejezet próza, mégis igen valószínű, hogy a hamis templom-hit ellen többször is szólt Jeremiás (ti. hogy az a tény, hogy Jeruzsálemben áll Isten temploma, nem védi meg a várost a pusztulástól). Az is jól illik az összefüggésbe, hogy Jeremiás az idegen (első sorban asszír ihletésű) kultusz ellen tiltakozik (8-12. fejezetek; vö. a kortárs Zofóniás igehirdetését). A példázatok (13. fejezet), látomások (24. fejezet), vagy a szimbolikus tettek (28. fejezet) szintén beleillenek a próféta tevékenységébe. Azt már többen feltételezik, hogy az első fogságbavitel áldozataihoz írt levél (29. fejezet) esetleg későbbi átdolgozás eredménye – bár ez esetben is megkérdezhetjük, hogy szükségszerűen ellentmondásban volt-e Jeremiás igehirdetésével. Az új szövetségről mondott Igék

---

<sup>57</sup> Megjegyzendő, hogy a görög fordítás (Septuaginta) az idegen népek elleni igehirdetést a könyv közepére helyezi – bizonynyal ez a jobb elrendezés! Mindenesetre az látható, hogy a Kr.e. II. században Jeremiás könyvének a struktúrája még nem végleges. Lehet, hogy a Septuaginta szövege közelebb áll a prófétához – annál is inkább, mivel ez a szöveg jelentősen rövidebb is, mint a héber Biblia szövege.

azonban megglehetősen egyértelműen a szerkesztés számlájára írandók (33. fejezet). A többi rész nyilvánvalóan beszámoló Jeremiás életéről, s csupán a könyv végén találhatóunk ismét költői szakaszokat idegen népek elleni jövendölésként. Ez utóbbiak igen feltűnő módon több próféta könyvét is gazdagítják – így nem kizárt, hogy szisztematikus átdolgozás eredményeként kerültek bele a prófétai könyvekbe.

Összességében azt kell mondjuk, hogy amennyire bizonytalan a történeti kutatás Jeremiás eredeti Igéivel kapcsolatban, annyira egyértelmű mind a próféta, mind a könyv teológiai álláspontja: Isten és népe kapcsolatát szövetségként írja le, ami nem garancia a történelem viharaiban a megmenekvésre, hiszen nem automatikus – viszont óriási lehetőség. A szövetség feltételeinek megtartása ad fogószót a történelem skyllája és charybdise között. Jeremiás erős történet-teológiai orientációja évszázadokra meghatározóvá vált Izrael vallásos életében.

### *Ezékiel*

Ha Jeremiás mondanivalója legalább olyan egyszerű, mint amilyen bonyolult könyvének történeti előállása, úgy Ezékielről azt mondhatjuk: első olvasatra szinte érthetetlen szöveg előtt állunk. A kifejezésmód (rengeteg ismétlés) oly nehéz, s a megértett szöveg gyakran oly bizarr, hogy az átlag olvasót inkább elijeszti, semmint hívogatja Ezékiel könyve. A kutatás változatlanul nem tudott még dönteni afelől, hogy miről is van szó e könyvben: egy prófétai működés dokumentumát tartjuk-e kezünkben, avagy egyszerűen irodalmi eszköz a prófétai stílus – ez utóbbi esetben ne is keressük a történeti háttérrel, hiszen az csupán fikció lenne! A megoldás nyilván e két véglet között van: Ezékiel életét és működését nem célszerű megkérdőjeleznünk (bár a XIX. századi zsidó tudós, L. Zunz nyomában sokan így tesznek), viszont számolnunk kell a próféta átlagosnál jóval élénkebb fantáziavilágával – ez adhatta meg könyvének

meglehetősen kivételes jellegét, sőt sokszor ijesztően bizarr képeit is.

A próféta annyit árul el magáról, hogy papi családból származik, s az első fogság deportáltjai között volt (598). Elutasította azt a hiú reményt, hogy rövid ideig fog tartani a fogság, sőt látomásban már látta is Jeruzsálem 587-es pusztulását – előbb, mint az bekövetkezett volna. A próféta felesége is a fogságban halt meg. A helyzet nyilván adta a prófétai föladatot is: a fogságban megmaradni kell, s ezért Ezékiel fő feladata, hogy konzerválja a fogság előtti vallásos állapotokat, valamint a jövő látomásával ébren tartsa a reménységet a hazatérés utáni időkre.

A könyv felosztása félrevezetően egyszerű: az 1-24 fejezetek Júdához és Jeruzsálemhez intézett igehirdetést tartalmaznak, a 25-31 fejezetek idegen népek elleni jövődöléseket, míg a 33-48 fejezetek a jövő üdvösségéről szólnak (ezen belül is a 40-48 fejezetek az újjáépült jeruzsálemi templom leírását tartalmazzák). Ez azonban csak az átgon-dolt szerkesztést bizonyítja, nem többet és nem is kevesebbet! A könyv jó része ismét próza – szemben azonban Jeremiás könyvével, itt világos, hogy nem lehet a költői és prózai részeket kritériumként fölhasználni az eredetiség vizsgálatában. Egyrészt a költői részek is meglehetősen összetett költeményekből állnak, tehát a kiegészítés ott sem kizárt, másrészt pedig Ezékiel nagyon sokszor elragadtatásban cselekedett – nyilvánvaló, hogy az erről szóló beszámoló később keletkezett, de miért is ne írhatta le volna maga a próféta?

A próféciák látomás-jellege már rögtön az első fejezetben nyilvánvaló: a próféta egész meghökkentő módon írja le, hogy a Lélek hogyan ragadta el őt. Ehhez képest viszont nagyon logikus a 2. fejezetben megfogalmazott küldetés.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Többször próbáltak már Ezékielre valamilyen pszichikai betegséget rábizonyítani. A pszichikai betegségeket az Ókorban többször tekintették sajátos isteni adománynak, így ebben első látásra



A 4-5. fejezetek bizonyosan még 598 és 587 között születtek, hiszen itt látja meg előre a próféta Jeruzsálem pusztulását. Az ezt követő versek indokolják is, hogy miért elkerülhetetlen a főváros pusztulása; minden bizonyosan szimbólumként említi Ezékiel Tammúz siratását vádként, hiszen Tammúznak soha nem volt kultusza Jeruzsálemben. Az Istentől való elhanyaglás azonban költői túlzással bálványimádásnak minősül.

Ezékiel könyve dokumentálja azt is, hogy hogyan tekintettek a fogságba hurcoltak az első fogság idején uralkodó királyra (17. fejezet): Jójákint elsiratják, s várják rehabilitációját. Ugyanakkor pedig saját sorsukat is úgy tekintik, mint akik nem saját bűneikért bűnhődnek (18. fejezet), hanem „az apák ették az egrest és a fiak foga vásott el tőle”. Ezékiel bonyolult módon fejt ki nézetét az egyéni felelősségviselésről – talán azért is, mert a fogság több generációja is át kellett élje ugyanazt a dilemmát, s a válasz is ennek megfelelő volt.<sup>59</sup> A 19. fejezet ismét Izrael királyait siratja, a 20. fejezet pedig újra elbeszéli Izrael történetét – a szemlélet itt nagyban hasonlít a DTM bűnvallásához, ami azért érdekes, mert a DTM körülbelül hasonló korban született. A 23. fejezet egy parázna testvérpárhoz hasonlítja Izrael és Júda történetét; itt inkább Hóseás könyvének erőteljes képét idézi fel Ezékiel szemlélete.

Az idegen népek elleni prófécia ismételten elgondolkoztatja az olvasót: miért foglalkozik egy fogságban élő próféta Izrael szomszédaival? Mivel itt is blokkban szerepel az Ammón, Móáb, Edóm, Tírusz, Szidón és Egyiptom elleni jövődőlés, ismét fölmerül a kérdés, hogy nem a prófétai könyvek szerkesztésénél került-e be ez a blokk Ezékiel

---

semmilyen különös nincsen. Ugyanakkor azonban az üzenet erőteljes logikája szinte kizárja, hogy Ezékiel ne lett volna a szó mai értelmében véve „normális”. A spekulációtól jobb tartózkodnunk!

<sup>59</sup> Lásd itt: Karasszon István, Egységes-e Ezékiel könyve? In: *Az Ószövetség varázsa*, 100-117.

könyvébe. Ezékiel világpolitikai kitekintését mindazáltal a legkevésbé sem csodálhatjuk!

A jövőendő ígéreteiből két mozzanat emelkedik ki: a próféta őrálló feladata (33. fejezet) meghatározóvá vált az izraeli hit számára. Az Ez 37 pedig a feltámadás-hit előfutára lett: a megszáradt csontok életre keltése ugyan itt nyilvánvalóan kollektív értelmű, s a halott nép föltámasztására utal, de már a korai zsidó magyarázat is individuálisan értelmezte a jövőendölést. A 38-39. fejezetek hatalmas eschatologikus háborút jövőendöl meg: Góg Izraelre támad. A szakasz nem egységes, többször kiegészítették.<sup>60</sup> Az elbeszélés a maga titokzatos formájában a végső nagy küzdelem előképe lesz a vallástörténetben: a jó és a rossz küzdelme az idők végeztével.

A 40-48. fejezetek állandóan foglalkoztatják a tudósokat rejtelmes voltuk miatt. Jeruzsálem templomát a pap Ezékiel elég gyakran láthatta, jól kellett ismernie. Ehhez képest leírása a jövő jeruzsálemi templomával egyáltalán nem egyezik meg azzal, amit mi az 1Kir-ban olvashatunk. Mi lehet ennek az oka? Vajon nem eléggé megbízható az 1Kir 7 leírása? Vagy Ezékiel már nem ugyanazt a templomot látta, mint amit Salamon berendezett? Esetleg teológiai nézetei miatt ír mást, mint amit fogságba hurcolása előtt látott? Vagy talán elképesztően élénk fantáziája itt is újszerű leírásra sarkallta őt? – Lehet, hogy mindegyik kérdésre igennel kell válaszolnunk, csak az nem világos, hogy milyen mértékig lehet egyik vagy másik vélekedésünk igaz. A végső kiértékelés még várat magára!

### *Dániel*

Dániel könyve nem tartozik a prófétai könyvek közé a héber kánonban. Ennek több oka is lehet. Egyrészt, ez a késői keletkezésű könyv még nem létezett akkor, amikor a

---

<sup>60</sup> Lásd Karasszon Dezső, *Ezékiel könyvének magyarázata*, Debrecen, 1995.

prófétai kánongyűjteményt lezárták – ezért került a „szent iratok” közé. Másrészt pedig a könyv nem is igazán prófétai könyv; a kánon elhelyezésének igazságot kell szolgáltatnunk! A könyv egyrészt beszámoló Dánielről, ill. Dániel barátairól a babiloni udvarban, majd a könyv második felében Dániel látomásait olvashatjuk – ezek egyike sem az a megszokott prófétai Ige, amit egyéb prófétai könyvekben olvashatunk!

A könyvnek sajátos problémája a kétnyelvűség. Röviden: ezt a problémát még senkinek sem sikerült megoldania. A Dán 2,4 vers közepén a mágusok arámul válaszolnak Nebukadreccar királynak – s ezután arám a könyv szövege. Mivel az arám nyelv a héber egyfajta nyelvjárásának tekinthető, ezért lehet, hogy a kétnyelvűséget egyszerűen az okozta, hogy a szerző biztosan tudta: olvasói mindkét nyelvet egyaránt érteni fogják. Az is elképzelhető, hogy a könyv külön héber és külön arám darabokból állt össze. Az a kísérlet ui., hogy akár egyik, akár másik nyelvet eredetinek tartsuk, meghiúsult.

Ma már annyi bizonyosnak látszik, hogy a könyv két fő egységből áll; az 1-6 fejezetek (Dániel és társai története a babiloni udvarban) még a perzsa kor idején keletkezhetnek; ezzel szemben a 8-12. fejezetek a Kr.e. II. század eseményeit írják le látomás formájában. A kettő közötti kapocs a 7. fejezet.

A struktúra világos: fejezetenként külön álló történetekről van szó. Az első fejezetben Dániel és barátai Babilonba kerülése a téma: a zsidó ifjak idegenben is megtartják a zsidó étkezési szokásokat. A 2. fejezetben Dániel megfejtí a Nebukadreccar álmát. A 3. fejezetben Dániel és a barátok nem hajtanak fejet a bálványszobor előtt, s ezért tüzes kemencébe vetik őket; Isten azonban megmenti a hozzá hűségeseket. A 4. fejezet Nebukadreccar álmát meséli el a kivágott fáról. Az 5. fejezetben Belsaccar király (tulajdonképpen inkább csak trónörökös) látomását mondja el egy lakoma alkalmával: a falra láthatatlan kézzel írt szavakat

csak Dániel tudja megfejteni. A 6. fejezet története Dániel megmenekülése az oroszlán verméből. E történeteknek egyértelműen az a témája, hogy hogyan kell viselkednie a zsidó hívőnek idegen király udvarában.

A 7. fejezet látomás a világbirodalmakról. E fejezet történeteszemlélete igen sajátos: egyre csökkenő értékben követik egymást a világbirodalmak (hasonlóan a 2. fejezethez), míg végül a jelenhez nem érkezik el a szerző: Nagy Sándor birodalmának utódállamaihoz. Hozzáértő szem előtt nyilvánvaló, hogy ez a történeteszemlélet nem zsidó eredetű: görög történeteszemlélet jut itt érvényre a Bibliában, ami csak úgy magyarázható, hogy ekkor már Izrael maga is hellénista korban él!

A 8-12. fejezetek látomásai a II. század eseményeit elevenítik fel. Nem árt emlékeztetni, hogy a zsidóság ez időben sokat szenvedett a világbirodalmak egymás elleni harcától. Különösen IV. Antiokhosz (Epiphanész) tevékenysége váltott ki ellenérzéseket Izraelben. A szíriai király egyrészt jelentős világpolitikai ambíciókat táplált, s amikor Egyiptomot is elfoglalta, Rómával került ellentétbe. Birodalmát megpróbálta egységesíteni, s eközben, úgy tűnik, a zsidó vallást is reformálni óhajtotta. A jeruzsálemi templom (főként az oltár) átépítését sokan szentségtörésnek tartották, s erre válaszként tört ki a Makkabeus-felkelés. Ugyan ma már úgy láthatjuk, hogy Antiokhosz Epiphanész jórészt nem a maga feje után ment, hanem a hellén kultúrát követni óhajtó zsidók kérésének engedett, a hithű zsidók sokat szenvedtek, s vallásukat minden áron megőrizni kívánták.<sup>61</sup>

A mai olvasónak mindazáltal rögtön föltűnik, hogy a történetábrázolás a Dániel könyvében jelentősen eltér a korábbi izraeli történetírástól: immár nem direkte mondják el az elbeszéléseket, hanem rejtett formában, hol jövődőlésként, hol látomásként. Ennek oka lehet egyrészt politikai:

---

<sup>61</sup> Olvasd: Tényleg megőrült Antiokhosz Epiphanész? In: *Az Ószövetség varázsa*, 180-198.

ne értse mindenki, hanem csak a beavatottak, hogy tulajdonképpen miről is van szó. Másrészt pedig igen erőteljes teológiai szándék áll ez ábrázolás mögött: a szerző mindenképpen bizonyítani kívánja, hogy a megtörtént események (a rosszak is!) Isten akaratából történtek meg, s Isten a történelem végső kimenetelét jóra fordítja. A szerző ezért él többször is a *vaticinium ex eventu* irodalmi formájával (jövendölés a megtörténtből): azt akarja általa kifejezni, hogy a bekövetkezett események már jó előre megvoltak Isten üdvtervében.

### Hóseás

Hóseás az északi országrész utolsó évtizedeiben működő próféta volt; ez egyszersmind meghatározza, hogy könyvének vizsgálatában mi jelenti a fő problémát. Léven Hóseás az egyetlen északi írópróféta, nyilvánvaló, hogy Igéi csak úgy kerülhettek el hozzánk, ha Délen (Júdában) is hagyományozták őket. A déli hagyományozás azonban nyilvánvalóan filterként működött a könyv összeállításakor: első sorban azok az Igék maradtak fenn, olyan interpretálásban, amik és ahogyan a déliek is érvényesnek érezték magukra nézve.

Hóseás igehirdetése meglehetősen élénken van jelen a bibliaolvasók körében, hiszen annyira megragadó mozzanat, ha a próféta saját életével is kifejezésre juttatja igehirdetésének tartalmát: parázna nőt vesz feleségül, s a házasságból született gyermekek nevei is szimbolikus jelentésűek. Ez a mozzanat a könyv első három fejezetére korlátozódik; viszont meg kell jegyezzük, hogy gondolataiban nem egységes. Úgy tűnik, először Hóseás igehirdetésével csak Jéhu családja ellen fordult: számon kérte rajta a jezréeli vérengzést (Omri dinasztíájának kíméletlen kiirtását) – ezért lesz az első gyermek neve Jezréel. Hogy ez a gyermek parázna nőtől születik-e, vagy sem, az üzenet szempontjából teljesen érdektelen! Ehhez társulhatott a nép ellen irányuló ítéletes prófécia: itt már szerepe van Gómer paráz-

naságának, hiszen az jelképezi Izrael elhanyaglását Istentől. A termékenység bálványozása ismételten visszatérő motívum Hóseás könyvében. – Mindez nyilván déli közvetítéssel jutott el hozzánk, hiszen a 3. fejezet már föltételezi, hogy Isten még a hozzá hűtlen Izraelhez is hűséges marad; bizonyval a fogság idején sem hagyja el hát Izraelt!

Az ezt követő fejezetek értékes információval szolgálnak a VIII. század végének északi viszonyairól. Jóllehet gazdaságilag nem állt rosszul az ország, a 4. fejezet eleje erős kifejezésekkel illeti az ország erkölcsi állapotait – érdekes módon a Tízparancsolat tiltó rendelkezéseit látjuk itt csaknem szó szerint idézve (persze: szemrehányásként, kijelentés formájában). Az ítélet első renden a vezetőket (a papokat, a királyi házat) illeti, de az egész nép bűnös: a parázñaság motívuma itt is átszövi Hóseás igehirdetését. Az 5. fejezet – eléggé nehezen érthető formában – a szír-efraimi háborút idézi; vajon lehet-e jó véleménye a prófétának a testvérállamok viszályáról, amelyben Asszíria fog igazságot tenni?! Aligha! Megdőbbentően jól ábrázolja Hóseás az északi politikai vezetés hátrányait: a bizonytalan királyi szék általános destabilizációhoz vezet – a 7. fejezet éles hangon ítéli el a vezetői körökben megtapasztalható intrikákat, amik a Királyok könyveinek tanúsága szerint is állandóan hátráltatta az északi országrész fejlődését. A megtapasztalt valósággal szemben Hóseás gyakran állítja szembe a pusztai ideálját a kultúrföldön, a letelepedett életmód során elkövetett elbizakodottsággal és bűnökkel (főként a 11. fejezet). Ezen többször hibásan értették azt, hogy Hóseás föltételezi: valamikor pusztai vándor volt Izrael. Inkább arról van szó, hogy a pusztai negatív képként szerepel; hangsúly inkább arra kerül, hogy e negatív körülmények között is Isten segítette Izraelt a pusztában – bárha ma is olyan lenne a kapcsolat Isten és Izrael között, mint a kezdetekben!

Legérdekesebb mindazáltal a 12. fejezet mondanivalója: A próféta érdekes módon idézi Jákób képét (ami fő mozza-

nataiban meg is egyezik az 1Móz-ben olvasható képpel) – nála azonban Jákób negatív figura! Helyette azt javasolja, hogy inkább prófétát kövessen Izrael – hiszen próféta volt az, aki kivezette Egyiptomból a népet, s próféta tartotta meg a továbbiakban is. Nos, ez a próféta csak Mózes lehet – de miért nem nevezi néven Hóseás Mózeset? Azon kívül: Mózes nem *csak* próféta volt, hanem annál jóval több is! Úgy tűnik, Hóseás a patriarchák történetét konkurens hagyományként értelmezte a Mózes-tradícióhoz képest, s határozottan az exodusz-tradíciót hangsúlyozza – szemben a „csaló” ősatyával, Jákóbbal.

### Jóél

Jóél rövid könyve igen sok fejtörést okozott a tudománynak. A próféta személye teljesen ismeretlen, s a könyv tartalmánál több nem áll rendelkezésünkre. Ez egy természeti csapás leírásával kezdődik: sáskajárás sújtja Izraelt, ami bűnbánatra kell indítsa a papokat. A 3. fejezet a Lélek kitöltetéséről beszél: Izrael fiai (és lányai is!) prófétálni fognak. A 4. fejezet pedig Isten ítéletéről szól, az Úr napjáról, valamint az ezt követő eschatologikus békéről, Júda és Jeruzsálem jólétéről.

Az elmondottak ugyan világos felosztást és struktúrát mutatnak, de hiányolhatjuk azt az originalitást, ami a fogság előtti prófétákra annyira jellemző.<sup>62</sup> Minden bizonynyal egy Kr.e. 400 körül élt prófétáról van szó, aki egy sáskajárás kapcsán hívta fel bűnbánatra a népet, s ez alkalomból dokumentálta számunkra Izrael reménységét és a végső időkről szóló elképzeléseit. Konkrét támpontunk ugyan nincs a datálásra, de az Úr napjának képzete, a Lélek kitöltetésének elképzelése, valamint a béke korszakának Ézsaiás könyvéhez hasonlatos ábrázolása azt mutatja, hogy

---

<sup>62</sup> M. Bič még megpróbálja Jóél könyvét a fogság előtti időkre datálni (*Das Buch Joel*, Berlin: EVA, 1960); az újabb kutatás azonban felhagyott ezzel a kísérletezéssel.

inkább a klasszikus próféta-ság utóhatásával van dolgunk Jóél könyvének esetében, mint eredeti próféciával.

### Ámós

Elég sajátos helyzetet föltételez Ámós könyve; tipikusnak ui. aligha mondható, hogy egy VIII. századi próféta Délről, Júdából (egy Tékoa nevű faluból) Északra menjen, Bételbe – hogy ott Isten ítéletét hirdesse az illegitim kultusz-helynek. Ámósról saját vallomása után csupán annyit tudunk, hogy mindezt megtette, s ezzel (a 7. fejezet elbeszélése és próféciái alapján) kihívta maga ellen az ottani pap, Amacjá haragját. Mivel a bételi pap mögött ott állt a királyi hatalom is, nyilvánvaló, hogy az egyenlőtlen küzdelem nyilván azzal végződött, hogy a prófétának el kellett hagynia Bételt. A súlyos ítélethirdetés azonban a fogságról nem sokáig váratott magára – igaz, ez már nem szerepel a prófétai könyvben.

Ezzel együtt a könyv nem csupán ezt az egyetlen incidenst föltételezi. Ámós, ez a paraszt-próféta, nyilván sajátos elhivatást kapott Istentől, s bizony nem csak II. Jero-boám uralmát, nem csak a bételi illegitim kultuszt kritizálta, de erőteljes társadalomkritikát is hallatott: az Ám 3,9kk, 5,10kk, 8,4kk a gazdasági föllendülés idején is jelentkező szegénységet veszi védelmébe, ill. ostromozza az úrgazdagokat – úgy tűnik, a VIII. század prófétáinak ez általános problémája! Az is meglepő azonban, hogy a könyv maga egy érdekes ítélet-sorozattal indul: Ámós könyve idegen népeket vesz sorra (Szíria, Filisztea, Tírusz, Ammón, Móáb szerepel a listán). Gondolhatnánk, hogy esetleg idegen ez a sor Ámós igehirdetésétől<sup>63</sup> – végső soron más prófétai

---

<sup>63</sup> Érdekes mindazáltal, hogy Ámós ítélethirdetése az izraeli bölcsességirodalom műfaját tükrözi: három, sőt négy bűne miatt nem bocsátok meg... Ez a szokásos „X – X +1” forma a bölcs mondásokban fordul elő egyebütt, s nyilván a „+1” eleme a hangsúlyos: első sorban az utolsó bűnért kapja az illető ország a büntetést.



könyvek is tartalmazzak hasonló blokkot, s talán ez nem a prófétára, hanem a könyv szerkesztőjére megy vissza. Csak-hogy e sorrendben a csúcspontot éppen Júda és Izrael jelenti – tehát a prófétának mégis saját hazája volt a legfontosabb, még ha a környező népek bűneit is elismeri.

Ámós könyve (Hóseáshoz hasonlóan) rendkívül értékes teológiai gondolatokat tartalmaz – amelyeknek későbbi utóhatásuk is jelentős lett. A 3. fejezet eleje nyomatékosan hangsúlyozza Izrael kiválasztását. Itt azonban az az érdekes, hogy a későbbi kiválasztás-tradíciónál régebbi gondolattal van dolgunk (vö. pl. az Ábrahámnak tett ígéretet, vagy a deuteronomiumi teológiát Izrael kiválasztásáról). Az Ám 9,7 határozottan említi ui., hogy Isten más népeket is kiválasztott: ahogy Izraelt kihozta Egyiptomból, úgy hozta ki a filiszteusokat Kaftórból, az arámokat pedig Kírból! Az a meghökkentő gondolat szerepel itt, hogy Isten más népek életét is éppúgy nyomon követi, mint az Izraelét – a kiválasztás kizárólagos jellege Ámósnál még nem jelentkezik! Nyilván később ez változni fog még!

Ámós könyvét a későbbiek során valószínűleg liturgiában is használták – legalábbis erre enged következtetni az a néhány passzus, amit „Ámós doxológiák”<sup>64</sup> néven tart számon a tudomány. A 4,16; 5,8-9; 9,5-6 versek egyértelműen nem prófécia, hanem himnikus részek; tartalmuk a teremtő Isten dicsérete. Ennek első látásra semmi köze sincs Ámós igehirdetéséhez – viszont teológiailag jelentős, hogy a kettőt egymás mellé rendelték: a teremtés-teológia csak később (Deutero-Ézsaiásnál, majd a Papi Íratban) válik a mindennapok meghatározó isteni tetté!

Meglepő módon a próféta is beszél az Úr napjáról (Ám 5,18kk); mi ezt inkább későbbi idők gondolatának tartanánk – az Úr napja mint ítéletes prófécia inkább a fogság után lesz jellemző gondolat. Ámós teljesen megegyezik azzal,

---

<sup>64</sup> Lásd itt Karasszon István, *Az Ámós doxológiák teológiájához*, in: *Az Ószövetség fényei*, 176-186.

hogy sötét napot fest le az izraeliek szeme előtt, olyat, mint amikor a falhoz támaszkodó embert kígyó marja meg. Ez azonban Ámós esetében – új igehirdetés! A prófécia ugyanis föltételezi, hogy némelyek pozitív értelemben várták el az Úr napját. Sajnos nem tudjuk, hogy ez a pozitív értelmű Úr napja milyen váradalmakat tartalmazott, de az biztosnak látszik, hogy a tradíció fejlődésében Ámós igehirdetése jelentette a forduló pontot: ez után az Úr napja egyértelműen és kizárólag ítéletet jelent.

Ámós könyve igen erősen hatott a deuteronomiumi teológiára is: Isten a történelemben cselekszik, de tetteit először a próféták által tudatja népével. Ezt a szemléletet tükrözi az Ám 3,7: az Úr semmit sem tesz addig, míg titkát ki nem jelenti szolgáinak a prófétáknak. A próféta általános értékelése áll itt a háttérben.

### *Abdiás*

Ez a rövid könyvecske, ami Edóm pusztulását jövendöli meg, valószínűleg korrekt tényállást közöl velünk – annak ellenére, hogy a Királyok könyvei (és Jeremiás könyve) nem értesít bennünket az edómiak kárörömről és elleneséges magatartásáról Jeruzsálem Kr.e. 687-es pusztulása kapcsán, jó okunk van feltételezni, hogy mindez így volt. A Zsolt 137,7 mindenesetre határozottan állítja ezt, teljesen függetlenül Abdiás könyvétől! A 10-14. versek Abdiás könyvében azt feltételezik, hogy bár az 1-9. versek jövendölésként értendők, az események már bekövetkeztek. Hogy mégis jövendölések formájában tárja elénk a könyv Edóm pusztulását, arra jó magyarázat a könyv második fele: a 15. vers az Úr napját jövendöli meg, majd a 17kk Sion helyreállítását és a megmenekültek biztonságát hirdeti – szemben a pozdorjává vált Edómmal. E két mozzanat igen valószínűvé teszi, hogy a babiloni fogság után keletkezett ez a kis könyv. Sajnos azonban sem a prófétáról, sem a prófécia további részleteiről nem értesülünk, így az összes többi kérdést homály fed. Hogy a könyvet valamilyen

liturgiai célra valaha is használták volna (így M. Bič), arra ismét nem találhatunk bizonyítékot. Így biztosként megmarad, hogy egy önálló prófécia külön könyvként – a Biblia legkisebb könyveként – fennmaradt. Inkább csak következtethetünk ebből: a nagyobb prófétai könyvek is hasonló prófeciák kompozíciójaként jöttek létre!

### *Jónás*

Jónás nem próféta – inkább annak karikatúrája lehet; a könyv nem prófétai könyv, hanem novella. A könyv keletkezésének idejét véletlenül se szabad összetévesztenünk az azzal a korrallal, amelyikben játszódik (miként egy XX. századi könyvet is Mátyás királyról igen helytelen lenne ötszáz évvel korábbra datálni). A prófécia címzettjei Ninive lakosai – a gyűlölt asszír főváros lakói. Ám ebből mégsem lehet azt a következtetést levonni, hogy valamikor a Kr.e. VII. században keletkezett volna a könyv, hiszen a teológiai mondanivaló a legkevésbé sem érinti ezeket az embereket. A főszereplő és a teológiai mondanivaló hordozója Jónás, aki hiába kapja meg a feladatot, hogy Ninivébe menjen, az ellenkező irányban száll hajóra. Íme, az engedetlen próféta! A tengeren ezért vihar tör ki, s a hajósok sorsvetéssel derítik ki, hogy Jónás miatt van a veszedelem. Jónást saját kérésére a tengerbe vetik – s a vihar elmúlik. Az engedetlen próféta így érti meg, hogy Isten elől nem lehet elmenekülni. A 2. fejezet Jónás imáját tartalmazza – voltaképpen nem is igazi zsoltár ez, hanem egy florilegium: összeállítás más zsoltárok darabjaiból. Végül a 3. fejezetben megy el Ninivébe az engedetlen próféta, s hirdeti Isten ítéletét a városnak – s láss csodát! Ninive megtér, a királlyal az élen. A próféta azonban nincs meglepődve az eredménnyel: szerinte Istennek el kellett volna pusztítania a pogány várost. A 4. fejezetben Isten groteszk módon mutatja meg, hogy az ítéletes prófeciának nem célja a pusztítás, sokkal inkább a bűnös megtérése. Jónás egy tök árnyékába húzódik az égető nap elől, ám az árnyat adó növény elszárad. A bosszús prófétának ezen a

példán mutatja meg Isten, hogy míg ő azért a tőkért is bosszankodik, amiért nem tett semmit, addig Isten is szánja Ninivét, a nagy várost.

Az elbeszélést maró gúny és ironia hatja át: a pogány hajósok jobban felismerik Isten tettét, mint maga a próféta. Az, hogy izraeli származású valaki, sőt az, hogy próféta a hivatása, még semmiképpen sem jelenti azt, hogy engedelmes szolgálja is Istennek. A prófécia során sokkalta pozitívabb a pogány Ninive, mint Jónás: a város megtér és bűnbánatot tart, a próféta pedig duzzog Isten kegyelme miatt. Mindebből arra következtethetünk, hogy a könyv célja a nacionalista szűkkeblűség elleni tiltakozás – bizonyval az Ezsdrás és Nehemiás kora után keletkezett zsidó népvallás félreértett felfogása ellen emeli fel a szerző szavát. Igaz, a könyvön belül több motívumot is felismerhetünk: az 1,9 például azt sugallja, hogy Jónásnak pozitív vonásai is vannak, hiszen a pogányok előtt tesz bizonyyságot Istenről. Hasonlóképpen a 4,5 az ítéletes próféta helyes magatartását sugallja: a prófécia valóra válásáig leül, s várja a beteljesedést. Ezzel együtt a könyv jelenlegi formája maró gúny – a késői héber nyelv jellegzetességei és a teológiai mondani-való egyaránt azt sugallja, hogy a Kr.e. IV. század előtt nem keletkezhetett a könyv!

### *Mikeás*

Mikeás Ézsaiás kortársa volt; csakhogy amíg Ézsaiás elegáns jeruzsálemi nemes, addig Mikeás egy kis falu küldötte, aki Jeruzsálemben hirdette az Igét – első sorban ítéletes Igét a főváros elnyomó gazdaságpolitikája miatt. A könyv azonban jóval többet is tartalmaz, mint a Kr.e. VIII. század utolsó harmada prófétájának szavait.

Általában úgy tartják, hogy főként az első három fejezet tartalmazhatja azokat az Igéket, amiket a paraszt-próféta Jeruzsálemben mondott. Az ítélethirdetés módja ugyanis nagyban beleillik egy paraszt-próféta képébe. Ha ui. az ítéletet az jelenti, hogy Sion fölszántják, Jeruzsálem

romhalmaz lesz, a templomhegy pedig erdő (3,12), akkor nyilván a paraszti képek alkalmazását kell látnunk. Az ítélet oka pedig első sorban gazdasági természetű: a gazdag főváros kizsákmányolja a szegény falut, s a gazdasági fölényt új birtokok megszerzésére használják fel a jeruzsálemiek (lásd a 2. fejezet elejét). Az ítélet valóra válásának módja: az ellenség, Asszíria közeleg! A közelgő asszír sereg pusztítását írja le a Mik 1,8-16: ez a passzus a legmagasabb szintű költészet szép példája, hiszen felsorolja azokat a falvakat és városokat, amelyeket az asszír sereg útjába estek, s a nevekkal szójátékot űz. Sajnos fordítás ezt a szójátékot aligha adja vissza („Bét-Afrában lakók porban fetrengjenek” – a por szó héberül: ‘áfár). Mikeás ítélete azt jelenti Jeruzsálemnek, hogy az asszír fenyegetés során el fog pusztulni!

Miként tudjuk: ez nem így történt. Ézsaiás éppen ez esemény kapcsán hirdette meg, hogy Jeruzsálem meg fog menekülni, s neki lett igaza. A tudomány sokat foglalkozott azzal, hogy hogyan lehet a kánon tagja egy olyan próféta, akinek jóvendölése nem vált valóra. A válasz azonban sokkalta egyszerűbb, mint gondolnánk: a prófécia ui. nem csupán bizonyos Igék elmondása, hanem azok elfogadása is – már pedig Mikeás kapcsán egész biztosan sokan érezték úgy, hogy Mikeás igazat mondott, attól függetlenül, hogy Jeruzsálem megmenekült, avagy sem. Mikeás emléke még száz évvel később is elevenen élt: Jeremiás idejében, hiszen amikor a babiloni fenyegetés elhangzik Jeremiás szájából, akkor még vannak akik emlékeznek arra, hogy Ezékiás idején már volt egy próféta, a móreseti Mikeás, aki Júda pusztulását jóvendölte meg. Az emlékezés lényege: mi se öljük meg Jeremiást, hiszen Mikeást se bántotta Ezékiás; Isten pedig a nép esedezését látva „megbánta, hogy veszedelemmel fenyegette” a népet (Jer 26,16kk). – Maga Mikeás könyve egy másik megoldást rejt magában: a könyv szerkesztője végig Samária bűnét is beleszövi az ítéletes próféciaik közé, azt sugallva ezzel, hogy Mikeás Jeruzsálem elleni jóvendölése az északi országész bukásában teljesedett be.

A 4. fejezettől kezdve azonban egy egészen más hang hallatszik Mikeás könyvében: az ítéletes prófécia helyét üdvprófécia veszi át a béke korszakáról, majd a Messiás uralmáról (5. fejezet). Ha Sion megpróbáltatása, majd pedig békéje szerepel a napirenden, úgy aligha gondolhatjuk, hogy Mikeás a szerző, aki számára Jeruzsálem és a templomhegy a bűn és az elnyomás helye! Inkább arra kell gondolnunk, hogy a szerkesztő nehezen tartotta elképzelhetőnek, hogy a prófétai könyv kizárólag ítéletes prófeciából álljon; Isten utolsó szava biztosan nem az ítélet, hanem a kegyelem! A 6. fejezet ennek megfelelően meg is fogalmazza, hogyan kell élnie a kegyes zsidó hívőnek: törvény szerint kell élnie, törekednie kell a szeretetre és alázatosnak kell lennie (8. v.). Ebbe a teológiába bele is illik, ha a könyv Isten vezetésével végződik: Isten mint egy jó pásztor tereli nyáját. A könyv szerkesztőjének egy egyszerű paraszti ítélethirdetésből sikerült egy teológiailag teljes képet adó prófétai könyvet létrehoznia!

### *Náhúm*

Náhúm könyvének szerzőjéről semmit nem tudunk. Elkösi származását éppúgy nem tudjuk megmagyarázni, mint családja eredetét. Annyi azonban bizonyos, hogy Asszíria ellen prófétált; aligha lehet ez meglepő, ha Izrael keserű történetét tekintjük Asszíriával. Hogy mikor? Ha a könyv 3,8-10 passzusát tekintjük, akkor közvetlenül azután, hogy Asszíria elfoglalta Thébát (Kr.e. 663). Az asszír főváros, Ninive pusztulása azonban még jócskán várat magára! – ezt jósolja meg Náhúm. A könyv külön érdekessége az a zsoltár, amit a 1,2-8 versekben olvashatunk: olyan zsoltár ez, amelynek minden sora sorrendben a héber ABC egy-egy betűjével kezdődik (igaz, nem teljes az akrostichon: csak az L betűig tart). A könyv egyébként Ninive pusztulása mellett Júdát is súlyos kritikával illeti – igaz, a menekvés meghirdetése sem hiányzik. Amilyen kicsi könyvről van tehát szó, annyira nehéz általános benyomást kelteni róla!

Megoldásként többen azt javasolják, hogy feltételezzünk egy Manassé-korabeli prófétát, aki nyilván az elnyomó Ninive pusztulását hirdette meg, s Júda megmenekülésében reménykedett. Ezzel szemben a Júdát kritikai hangon érintő próféciaák fogság utáni átdolgozásnak tekintendők (1,11.14; 2,2-3; 3,1-5). Bizonyosságot aligha tudunk meg, de ez az elképzelés jó értelmet ad!

### *Habakuk*

Habakuk könyvének prófétájáról semmit sem tudunk<sup>65</sup> – amilyen kicsi a könyv, annyira nagy titok fedi keletkezését. Az első két fejezet olyan benyomást kelt, mint ha eltévedt próféciaák gyűjteménye lenne, amelyek egyrészt a Kr.e. VIII. században keletkeztek (ilyen például az 1,1-4 egysége), de vannak kifejezetten a VII. századra datálható darabok is: így az 1,5-10 nyilván Babilonról szól, de még nem úgy, mint konkrét ellenségről, hanem csak egy szilaj nagyhatalomról. Ezzel szemben az 1,15-17 már feltételezi, hogy a szerző konkrétan fenyegetve érzi magát Babilon által. A helyzet annyival is bonyolultabb, mivel több helyütt úgy tűnik, hogy a próféciaák egymás mellé helyezésekor jelentős átértelmezések is történtek. Példaként a 2,6-8 egységét vehetjük: a 2,6-7 nyilván valamilyen szociális-gazdasági bűnt akar ostromozni, hiszen azt mondja, hogy a rakásra gyűjtött vagyon kárára válik annak, aki gyűjtötte őket. Ezzel szemben a 8. vers már mindezt átértelmezi: Babilonra vonatkoztatja, s azt mondja, hogy a birodalom a sok elnyelt nép miatt fog bűnhődni – mintegy föltételezi, hogy a leigázott népek egyszer lázadni fognak hódítójuk ellen. Az első egység még jól érthető úgy, mint egy Mikeás-kortárs igehirdetése, a második viszont már csak a babiloni korban képzelhető el.

Ezek után meglepő a 3. fejezet tartalma. Jelenlegi összefüggésében ugyan a zsoltár Habakuk prófeta imájaként áll

---

<sup>65</sup> Olvasd tanulmányomat: Egy sosem élt prófeta súlyos öröksége, in: *Az Ószövetség fényei*, 108-137.

előttünk, de értő szem rögtön látja, hogy ez a zsoltár jóval régebbi, mint a Kr.e. VIII. század.<sup>66</sup> A benne foglalt képek jó része mitologikus kép, s nagyban épít a kánaáni mítoszok tartalmára. Isten Témán felől jön (Dél felől – szemben az északi Baallal), a folyamok ellen harcol (mint Baal is a folyam fejedelme ellen), dögvész és láz kíséri megjelenését (mint az ugariti mitológiában) – úgy tűnik, ez egy ősi ének, ami nagy rokonságot mutat fel egyébként a híres Debóra-énekkel (Bír 5). Ez utóbbi ének azonban köztudottan az Ószövetség egyik legrégebbi darabja! Úgy tűnik, gondos szerkesztői munka illesztette ezt az éneket az első két fejezet prófécia-gyűjteménye mögé, s ezzel a régi Isten-hit felelevenítését akarta előmozdítani a prófétai könyv olvasóiban!

### *Zofóniás*

Zofóniás személyével kapcsolatban relatíve könnyebb a helyzetünk. Ugyan semmi konkrétumot nem tudunk erről a prófétáról sem, de legalább a kor nagy vonalaiban világos. Egy idősebb Jeremiás-kortársról van szó, aki – Jeremiához hasonlóan – a deuteronomiumi reform mellé állt, s mellette emelte föl a hangját. Némelyek úgy vélik, talán még jobban megismerhetjük a kort Zofóniás könyvéből, mint Jeremiás igehirdetéséből – ugyanis ezt a könyvet nem érte olyan jelentős deuteronomiumi átdolgozás, mint a Jeremiásét. Viszont mihelyt pontosítani szeretnénk ismereteinket, válasz nélkül maradunk: Vajon csak a reform megindulása után prédikált Zofóniás, vagy már előtte is? Mennyivel volt idősebb Jeremiásnál, s mi volt a kapcsolata a királyi udvarral?

Ha viszont ezt nem is tudhatjuk, több jelentős részletkérdéssel kárpótol minket Zofóniás könyve. Az 1,5 arra utal, hogy a jósiási reform előtt sokan voltak olyanok, akik asszír típusú asztrális kultuszt folytattak (az asszírok imád-

---

<sup>66</sup> Lásd analízisemet: Habakuk 3, in: *Az Ószövetség varázsa*, 255-271.



tak csillagisteneket) – a próféta persze a legélesebben elítéli ezt! Talán még a reform előtt szólhatott Zofóniás, ha az 1,14 az ÚR napjának eljövételét hirdeti meg ítéletként az eltévelyedők számára. Úgy tűnik azonban, nem csak Júda országa ellen hirdette az Igét, hanem – ha a 2,4kk-re tekintünk – az egész térség számára. A fogság előtti prófétákra jellemző módon az igazak ígérete sem hiányzik a rövid könyvből: lásd 3,9kk.

### *Haggeus*

Ennek a prófétának a személyét az átlagnál jobban ismerjük: öreg papról van szó, aki még látta a babiloniak által elpusztított templomot. A fogság utáni korban nyomatékosan buzdított az új templom felépítésére – mivel a templom felépülése Kr.e. 515, így Haggeus igehirdetését közvetlen e dátum előttre kell helyezzük. A próféta nyilván osztja a fogság utáni restaurációs reményeket: reménykedik Dávid házának helyreállításában – ezért foglal állást Zerubbábel kinevezett helytartó és Jósua főpap mellett (1,12).

Külön problémája e kornak, hogy a samaritánusok is csatlakozni akartak az új templom felépítéséhez. A 2,10kk határozottan elutasítja a samaritánusokat: mint ahogy a szentelt hús tisztátalan lesz, ha valami tisztátalannal érintkezik (és nem a tisztátalan tisztul meg a tiszta hús érintésétől), úgy nyilván a samaritánusok is tisztátalanná tennék a jeruzsálemi templomot. Ez az első komoly híradás a samaritánusokkal való szakításról; a későbbiekben ez még súlyosbodik! A próféciára okot nyilván az adott, hogy a hazatérők saját házaikat építették, de Isten templomát nem (1,11). Úgy kell gondoljuk, hogy Haggeus igehirdetése az új templom felépítésében és felszentelésében komoly szerepet játszott.

### *Zakariás*

E tizennégy fejezetet ismét két részre kell osszuk: csupán az első nyolc fejezet megy vissza egy fogság utáni pap-prófétára, aki – Haggeushoz hasonlóan – buzdít a

templom újjáépítésére. Zakariás azonban mégis más, mint Haggeus; igehirdetése sokkal sokrétűbb, teológiailag sokkal átgondoltabb. A próféta gondolatainak alapja a deuteronomiumi történetszemlélet (lásd 1,2-6). Ez azonban csak a rugaszkodó! Ezután Zakariás látomásokban fejezi ki mondanivalóját: az 1,7-17 látomás Jeruzsálem újjáépítéséről; a 2,1-13 a babiloni zsidókat buzdítja hazatérésre; a 3. fejezet Jósua főpap és a dávidi utód ígérete. A 4. fejezet már néven is nevezi Zerubbábelt, akiben sokan a dávidi királyság helyreállítóját látták. Az 5. fejezet az újrakezdés lehetőségeit ígéri meg a hazatérőknek, a 6. fejezet pedig a szétszóródott zsidóság összegyűjtésének a reménységét táplálja. Zakariásnak még egy kérdést kell tisztáznia a 7. fejezetben: a babiloni zsidók mindig böjtöltek Jeruzsálem pusztulásának az évfordulóján; a próféta úgy véli, mivel megtörtént a hazatérés, ezt a szokást többé nem kell folytatni. Végül a prófécia igazi reménységgel zárul: Sionra boldog jövőendő vár. – Érdekes, hogy bár Zakariás erősen gyökerezik a fogság előtti teológiában, próféciájának stílusa jelentősen eltér a fogság előttiektől: látomásokban beszél, sőt, a látomások megmagyarázásához még egy angyalra is szüksége van (*angelus interpres*). A stílus később nagy hatású lesz!

A 9. fejezetben egészen más történelmi összefüggés tárul elénk: egy hadi útvonal leírását olvassuk, ami pontosan megfelel Nagy Sándor útvonalának, amikor III. Dareiosz seregét legyőzve Egyiptom ellen vonult. Nem a Kr.e. VI. század végéről, hanem a IV. század utolsó harmadáról van itt szó! Deutero-Zakariás mindazáltal osztja a próféta-mester Sion-teológiáját (9,9kk), viszont még erősebben hangsúlyozza a pásztorok hűségének fontosságát (11. fejezet). Nyilván igen sűrű világpolitikai események közepette kell erre biztasson – mint ahogy azt is hangsúlyoznia kell, hogy bár a történelmi események sok szenvedést hoznak a választott népre, Isten mégis megtisztítja népét (13. fejezet), s a végső ítélet, az ÚR napja után Jeruzsálem biztonságban lesz!

Malakiás ismét papi próféta; könyve mégis eltér az eddigi papoktól, akik prófétai eszközöket is igénybe vettek az igehirdetés szempontjából. Míg a többi próféta hirdette az Igét, addig Malakiás könyvéről az a benyomásunk lehet, hogy ez a prófécia csak írásban született meg: prófétai traktátus, s nem elmondott beszéd ez a könyv. Késői fogság utáni kor szüleménye lehet!

A templom ugyan már áll, az áldozatok folynak - de Malakiás kifogásolja, hogy nem a legszebbet és a legjobbat viszik áldozatul Istennek (1,6kk). A vezetők (papok) is megrovásban részesülnek, hogy nem kellőképpen végzik hivatásukat (2. fejezet). A buzdítás az ÚR eljövételének meghirdetésével nyer hangsúlyt; a 3. fejezet a visszatérő Illésről beszél, aki az utolsó nagy prófétaként megelőzi az ÚR napját.

Nem csupán a prófécia stílusa szól amellet, hogy írásos műről van szó: úgy tűnik, Malakiás erősen a megelőző próféták hatását akarja tükrözni, s elsősorban Ezékiel fogságban elhangzott igehirdetését aktualizálja rövid írásában.

### *Jób könyve*

A Jób könyve klasszikus példája lehet annak, hogy a bibliai irodalom nagy része milyen hosszú idő alatt állt elő. A könyv mondanivalójának jó része, a könyv struktúrája igen nehezen érthető az előállítás történetének felvázolása nélkül. Ennek megfelelően a bibliaismereti részek – sajnos – korlátozódnak az ún. „keretelbeszélésekre”, ti. az 1-2. és 42,7-17 szakaszokra. Valójában azonban ez a prózai szakasz a legfiatalabb réteg a könyvben, amelynek célja az, hogy érthetővé tegye az időközben már meglévő költői részek mondanivalóját. Jób szenvedéseit ez a keretelbeszélés egy isteni színjátékkal magyarázza: Isten udvartartásában megjelenik a Sátán (itt már konkrét személyként; korábban a sátán csak az ellenkező személy volt általánosságban), s azzal vádolja Jóbot, hogy érdekből szereti Istent. Isten pedig megengedi a próbatételt, ami be is következik: Jób elveszíti gazdagságát, családját, sőt egészségét is. A keretelbeszélés lezáró részében pedig a próbát kiálló Jób mindent visszkap – megtörténik az igazságszolgáltatás, ahol a Sátán már nem is kap szerepet. – Ez a keretelbeszélés a Kr.e. IV.-III. századra datálható.

A könyv derekas része azonban Jób és barátai párbeszédéből áll, melynek témája a szenvedő igaz problémája. Jób panaszára a barátok választ keresnek – leginkább a megtorlás-tant idézi érvelésük: Isten nem büntetheti Jóbot ok nélkül, bizonyval valamilyen bűnt követett el Jób. Jób persze ne tagadja, hogy ő is bűnös, de hangsúlyozza, hogy bűnei nem állnak arányban a büntetés súlyával. Ez a párbeszéd-rész mind megfogalmazásában, mind szerkezetében művészi; bizonyval a legrégebbi réteg a Jób könyvében, s egészen biztosan fogság előtti már a kompozíció is. E kompozíció azonban hosszú évszázadok tusakodását adja elő a szenvedés tárgykörében, s a tartalom nem is mindig köthető Jób személyéhez! A gondolatmenet mindazáltal

logikusan kivehető: Jób panaszára először Elifáz válaszol, amit Jób viszontválasza követ; ezután szólal meg Bildád, amire szintén reflektál Jób; végül Cófár jut szóhoz, s ismét Jób válasza zárja le a párbeszéd első ciklusát (3-13. fejezet). A ciklus megismétlődik, sőt harmadjára is elindul, de ezúttal már nem fejeződik be: Cófár harmadjára már nem jut szóhoz. A 27. fejezettel, úgy tűnik: torzóként, befejeződik ez az ősi párbeszéd-ciklus.

A szenvedés kapcsán felmerülő „miért” kérdés természetes egzisztenciális kérdés; Jób és barátai párbeszéde szükségszerűen nem tudnak választ adni rá. Úgy tűnik azonban, hogy strukturálisan megpróbált valaki válasszal is szolgálni. Nem véletlen, hogy a könyv végén éppenséggel Isten válaszaként stilizálva olvashatunk kísérletet a szenvedés megmagyarázására. Ez a válasz azonban az Ószövetség egyik legérthetetlenebb része! A 38-41. fejezetek mint ha egészen más témát érintenének, mint a szenvedés: Isten először a teremtésről beszél, majd a víziló és krokodil példáját említi – csupa olyan témát tehát, ami aligha ad választ Jób konkrét esetére! Nyilván valamilyen átvitt értelme lehetett e válasznak, hiszen aztán Jób a 42,1-6 versekben teljesen meghátrál, s nem csak igazat ad Istennek, hanem annak is félreérthetetlen jelét adja, hogy megtalálta a megoldást szenvedéseire – talán ez a legmeghökkenőbb a könyvben! A válasz tehát tényleg válasz volt, csak a mai olvasó érzi úgy, hogy nem jelent érdemi megoldást. – 1978-ben O. Keel tett kísérletet arra, hogy magyarázatot adjon e különös talányra. Szerinte teljesen logikus, ha a teremtésre, ill. a vízilóra és krokodilra utal az író, hiszen a teremtés az ókori keleti mitológiában gyakorta a káosz-szörny leküzdésének képével történik. A víziló és krokodil az egyiptomi ikonográfiában gyakorta szimbolizálja a káosz erőit. Így azt kell értsük Isten válaszán, hogy az igaz ember szenvedésében a káosz erői szabadulnak el; az ember ezt szükségszerűen nem tud válaszolni, megoldani sem tudja; a megoldás egyedül Istennél van. Jób ezt a választ tudja

elfogadni; a bűnösségére való utalás hibás válasz! – Azt kell mondjuk tehát, hogy bár az eredeti kompozíció nyilván Jób és barátainak párbeszéde volt (3-27. r.), bizonynyal a fogság előtt valaki megszerkesztett rá egy választ (38-42,6), s így egy logikus kompozíció állt elő. Ha ez így van, akkor az is érthető, amit egyébként nehezen tudtunk megmagyarázni: a 28. r. bölcsesség-himnusa ui. a folyamatos olvasás összefüggésébe nehezen illik: miért dicséri valaki a bölcsességet az igaz ember szenvedése kapcsán? Viszont ha arra figyelünk, hogy a szerző már ismerte Isten választát, akkor érthető, ha a centrumba az igazi bölcsesség, ti. Isten bölcsességének a dicsérete kerül, s az is megfelelő mondanivaló, hogy ezt a bölcsességet sehol nem találhatjuk meg, csakis magánál Istennél.

Úgy tűnik tehát, hogy az idők során a szenvedés kapcsán megfogalmazott gondolatok szép, logikus, koncentrikus elhelyezésbe rendeződtek. A bölcsesség-himnusz arra utal, hogy a kompozíció ebben a formájában jóval a babiloni fogság után is fennállt még. Viszont a jelenlegi Jób könyvében igen nehezen felismerhető, mert a koncentrikus elhelyezés megbomlott Elihu beszédeinek a beiktatásával. Első olvasatra úgy tűnik, hogy Elihu beszédei (32-37.r.) nem jelentenek újat az elhangzottakhoz képest, hiszen éppúgy válaszként értendők Jób panaszára. Az a gondolat azonban, hogy Isten az igazi tanító, aki a szenvedéssel az igaz javát szolgálja, s lelkét acélozza, nem fordul elő a három barát gondolatai között. Elihu beszéde föltételezi már Isten választát is, így ez a legfiatalabb rész a költői részek között, s bizonynyal a farizeusi tapasztalatot tükrözi. A Kr.e. II. század során (főként Alexander Jannáj uralkodása alatt) a farizeusok sokat szenvedtek, s talán e szenvedések földolgozását tükrözik Elihu beszédei.

Van-e történeti magva a Jób könyvének? A fentiekből nyilván kiderül: ha van is, a fő mondanivaló akkor sem a történet elbeszélése, hanem hosszú évszázadok küzdelme és tapasztalata az igaz ember szenvedése kapcsán. A törté-

neti mag meglétét mindenestre alátámasztani látszik, hogy a Kr.e. XIII. században volt egy Ajjubu nevű király a Biblia által is ismert Edrei városában. A név megegyezik a héber 'ijjób névvel, s jelentése: „hol (van) az Atya”, ti. Isten. A mai *dar'ín* arab falucskában pedig van egy kő, amiről az arabok azt tartják, hogy erre ült Jób akkor, amikor leprás és számkivetett volt. S vajon véletlen, hogy a fáraó is úgy értesül Edrei királyáról, hogy leprás lett, így királyi funkcióját ellátni képtelen. Majd újra hall arról, hogy a király megtisztult a leprából; ezt azonban nem hiszi el, hanem három (!) inspektort küld ki, akik megvizsgálják: tényleg képes-e Ajjubu királyságát ellátni? Kísérteties a hasonlóság a három baráttal, akik inkább akadályozzák, semmint segítik Jóbot a megnyugvás felé vezető úton!

A Biblia is úgy tudja, hogy Jób nem zsidó, hanem egy istenfélő ember Úc földjén (amiről nem tudjuk, hol van). Főként a barátokkal való párbeszéd nyelvezete rendkívül nehéz, s sok olyan arameizmust is tartalmaz, ami nem izraeli eredetre utalhat. Így legalábbis valószínűnek elfogadhatjuk, hogy a történet eredetében egy Kr.e. XIII. sz.-i király története Básán földjén – persze, a Jób könyve lényegesen többet mond el, mint ennek a királynak a történetét.

### *Zsoltárok könyve*

A zsoltárok a héber költészet darabjai. Nyilvánvaló, hogy a költészet egészen más művészi elemekkel dolgozik, mint a próza, miként az is, hogy a különböző kultúrkörökben a művészeti ábrázolásmód eltérő. A héber költészet nem rímek segítségével hat az olvasóra (jóllehet rímek is előfordulnak a héber verselésben, lásd Ézs 5,7: a törvényesség és az önkényesség, az igazság és a kiáltó gazság csupán műfordítói szintű visszaadása a héber rímnek); hogy a ritmus mennyire játszott szerepet a héber verselésben, az is vitatott. Egyértelmű viszont a gondolati ritmus szerepe, ami a héber költészet szépségét megadja. A leggyakoribb héber verssor két részből áll (bár nem ritka a hármas, sőt az egyes

sor is előfordul), s a részekben megfogalmazott gondolatok egybevágása adja a költészeti értéket. Ennek megfelelően szokás háromfajta „parallelizmusról” beszélni: a szinonim parallelizmusban a két fél sor mondanivalója megegyezik egymással, az antitetikusban ellentétpárban fejezi ki ugyanazt a mondanivalót, a szinonim parallelizmusban pedig a második fél sor tovább fejleszti ugyanazt a mondanivalót.

Az elsőre jó példa a Zsolt 100,5: „Mert jó az ÚR, örökké tart szeretete, / és hűsége nemzedékről nemzedékre.” – Nyilván látszik itt, hogy a szeretete és a hűsége szavak megfelelnek egymásnak, az örökké és a nemzedékről nemzedékre úgyszintén, míg a mondat alapállítása, ti. hogy jó az ÚR, uralja az egész sort. Az alapállítás után következő elemek tükörszerűen megfelelnek egymásnak – ezt nevezük chiazmusnak.

Az antitetikus parallelizmus nem ellentétet akar mondani, hanem az ellentétek egymás mellé állításával domborítja ki ugyanazt a mondanivalót. Jó példa a Zsolt 1,6: „Mert ismeri az Úr az igazak útját, / a bűnösök útja pedig semmibe vész.” Világos, hogy a mondanivaló nem eltérő a két félversben: az igazat megáldja Isten, míg a gonosz ez áldás híján elvész. Viszont a két út egymással szembe állítása rendkívül plasztikus költői eszköz.

A szintetikus parallelizmusban a második fél sor tovább vezeti az első gondolatát. Vö. Zsolt 37,4: „Hagyd az Úrra utadat, / bízzál benne, mert ő munkálkodik.” Isten munkálkodása nyilván az Ő munkálkodásának föltételezésén alapszik! A tartalmi egyezés nyilvánvaló, miként az is, hogy a második sor tovább vezeti az első gondolatát.

Ha háromsoros parallelizmusról van szó, akkor mindig szinonim, vagy szintetikus a párhuzam – lásd 27,14: „Reménykedj az Úrban, / légy erős és bátor szívű, / reménykedj az Úrban.

A zsoltárok magyarázatában óriási jelentőségű volt a műfajkutatás. H. Gunkel nevét már a Pentateuchos kutatásánál említettük; ő volt az, aki 1926-ban megjelent zsoltár-



kommentárjában (ill. a halála után, 1933-ban megjelent „Einleitung in die Psalmen” című könyvében) az alapvető műfajokat meghatározta. A műfajok jelentősége nem öncél: Gunkel úgy tartja, hogy az egyes műfajok mind egy-egy sajátos helyzethez kapcsolódnak. Vajon ugyanakkor énekel hálaéneket valaki, mint amikor betegség miatt panaszkozik? – A műfajokat mindenesetre szigorú formai szabályok szerint állapította meg Gunkel: a formaelemek szoros egymás utániságából állnak, s ebből lehet megállapítani, milyen élethelyzet („Sitz im Leben”) az, ami meg kell határozza a zsoltár magyarázatát.

Hogy egy példát említsünk: A Zsolt 54 egy egyéni panaszének. Ez az ének Istenhez fordulással kezdődik (54,3; ez alkalommal ez az elem kettőzve szerepel: 54,4). Ezt egy magyarázó „mert” követi, hogy magának a panasznak helyt adjon (54,5). Rendszerint ez teszi ki a zsoltár derekát, ám jelen zsoltárunkban ez rövid: pusztán egyetlen vers. A panaszének jellemzője azonban a fordulat is: „azonban” – s itt már a zsoltáros Isten megsegítéséről beszél (54,5-6). A záró motívum azonban mindig a hála mozzanata: a zsoltáros hálaáldozatot ígér meg a megsegítés esetére (54,8/9). – E zsoltár esetében mindez klasszikusan kimutatja az egyén Istenhez fohászkodást; az egyetlen mozzanat, ami nem igazolható a zsoltár tartalmából: a Dávid élettörténetéhez való kötés. Valóban: ez a kapcsolat gyakorlatilag csak a feliratból derül ki, aminek későbbi voltához kétség nem fűződhet (54,1-2).

A hálaénekre talán a Zsolt 33 szolgált jó példát. Ez az ének is felszólítással indul: Istennek kell hálát zengeni (33,1-3). Ezt egy átvezető „mert” követi, s a zsoltár derekát ez a rész teszi ki: Isten jóságát és igaz ítéletét hangsúlyozza az ének (33,4-7). A következő rész általánosságban beszél Isten tulajdonságairól, amik indokolják speciális tetteit is (33,10-19). A hálaének rendszerint bizalom-motívummal zárul (33,20-22).

Gunkel külön jelentőséget tulajdonít a himnuszoknak. A himnuszok között is meg kell különböztetnünk azokat, amelyek melléknévi igenevekkel (participiumokkal) beszélnek Istenről, illetve azokat, amelyek leíró módon mondják el Isten tetteit. Beszél még a király-zsoltárokról (például Zsolt 2; 110) – ezeknek formai sajátosságait ugyan nem különíti el, de a tartalom igen erősen egységbe foglalja ezeket a zsoltárokat. S szól még a trónralépési zsoltárokról (Zsolt 47; 93; 96-99), amelyek sajátossága, hogy Istent ünnepi felkiáltással dicséri: „Uralkodik az ÚR!”

A Zsoltárok könyve hatalmas kompozíció; egészen nyilvánvaló, hogy nem egyszerre keletkezett, hanem külön-külön is kisebb gyűjtemények alakultak ki, amelyek aztán felvételt nyertek a 150 zsoltár gyűjteményébe. A könyv öt részre osztása talán inkább formai okoknál fogva vált szükségessé: a Tóra (Mózes öt könyve) lehetett a minta az ötrészes zsoltároskönyv létrehozásához. Viszont a feliratok árulkodnak afelől, hogy voltak korábban is gyűjtemények: Kórah fiainak zsoltára (42-49), Dávid zsoltárai (51-72), vagy Aszáf zsoltárai (50; 73-83) éppúgy külön kis könyvek lehettek, mint a zarándokénekek (120-134). Ami a zsoltárok feliratait illeti, itt nyilvánvaló, hogy nem szerzőket kell értenünk rajtuk, sőt talán nem is szükségszerűen a gyűjtők neveit olvashatjuk itt, hanem úgy kell értenünk őket, mint a modern korban a dedikációt szokás: az ő stílusában, vagy még inkább az ő nevének ajánlott műveket olvashatunk a feliratok alatt. A feliratok tartalmazznak még hangszereket is, hogy ti. milyen hangszer kíséretével kell énekelni az illető zsoltárt. Sajnos, erről semmi biztosat nem tudunk mondani – a régi zsoltárok kísérete, az esetleges dallamok is, mind elvesztek.

Mikor keletkeztek a zsoltárok? Ez a kérdés a legnehezebbek egyike, hiszen az oly sikeres műfajkutatás pont az idői kérdést nem válaszolja meg. Abból indulhatunk ki, hogy zsoltárt az ószövetségi korban gyakorlatilag mindig énekeltek és írtak – így a pontos meghatározás csak akkor

lehetséges, ha a zsoltár tartalmaz valamilyen konkrét eseményt, amihez köthetjük tartalmát. Ez azonban igen ritkán fordul elő! Általában csak nagy vonalakban lehetséges a datálás, viszont annál gyakoribb, hogy egy-egy fogság előtti zsoltárt a babiloni fogság után is átdolgozzanak<sup>67</sup> – érthető módon, hiszen a fogság utáni kultusz jelentősen megváltozott: az éneklő lévíták rendje ekkor alakult ki. Nyilván ennek köszönhette a Zsoltárok könyve is gyűjteménnyé alakulását!

A Zsoltárok könyve gyűjteményének teológiáját az újabb időkben sokan kutatják. Talán kissé túlzott konstruktivizmust is föltételezhetünk ezekben a kutatásokban; annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy az 1. zsoltár szándékosan bölcsességirodalmi jellegű: a jók és a rosszak megkülönböztetése, ill. a jók dicsérete és a gonoszok elpusztulása felszólítás a zsoltár tartalmának megfelelő kegyes életre. Ugyanakkor az is világos, hogy a 150. zsoltár feltétel nélküli dicsérete mintegy doxológia: a gyűjtemény lezárása. Feltűnő ui., hogy az istendicséret egyebütt mindig valamilyen indoklással jár; kivétel egyedül a 150. zsoltár.

A Zsoltárok könyve – csakúgy, mint az egyházi énekek – egészen bizonyosan filterként szerepelt: teológiai ellenőrző szerepe volt a népi kegyesség és a hivatalos vallás együttesében. Sok helyütt látható is, hogy a zsoltárok némely populáris nézetet teológiailag elfogadhatóvá akartak tenni. A 82. zsoltár például egyenesen a többisten-hitet, politeizmust sugallja: Isten áll az istenek gyűlésében. Tehát: Izrael Istene kimagaslik a többiek közül, sőt: a zsoltár végén a többi isten mintegy detronizáltatik: elveszítik isten-voltukat, s halandókká válnak. Egészen nyilvánvaló itt a politeista háttér, amit a népi vallásosság nem vallott ugyan, de képi anyagként átvett a kánaáni vallásból. – A zsoltárok

---

<sup>67</sup> Lásd például a 29. zsoltárt. Vö. Karasszon István, Kánaáni vagy izraeli? A 29. zsoltár az ószövetségi teológiában, in: *Az Ószövetség varázsa*, 214-238.

egyebütt is megfogalmazzák azt a teológiai mondanivalót, amit a hivatalos vallás is elfogadhat – s így nagy teológiai témákat tesznek láthatóvá számunkra. A teremítő Istenről szól például a 104. zsoltár (bárha minél többen olvasnák, mert keresztyén teológiában viszonylag ritka gondolatok vannak benne). A történelmi viszontagságok jelentős zsoltárookban visszhangzanak, így például a 137., vagy 74. zsoltárban. A templomi liturgia Istene hangzik fel a 24. zsoltárban, míg a 8. zsoltár igazi antropológiai témát üt meg.

A zsoltárok kutatása nagy tempóban halad előre. Ez természetesen nem tér el az Ószövetség egyéb könyveitől; e területen azonban különösen ígéretesnek mutatkozik, hogy egyre több hasonló műfajú költeményt ismertünk az ókori Kelet irodalmából. Minél több költeményt hasonlítunk össze, annál nagyobb esélyünk van arra, hogy a költői képeket megértjük – a zsoltármagyarázat ezáltal csak nyerhet!

### *Példabeszédek könyve*

Ez a könyv nyilván gyűjtemény: az óizraeli bölcsesség nagy antológiája. Meg kell jegyeznünk, hogy az óizraeli bölcsesség régebbi formája az ún. gnómkus bölcsesség volt: a rövid, tömör (rendszerint költői szépségű) mondások az emberi élet tapasztalatait sűrítették megjegyezhető, fejben tartható rövidsége.<sup>68</sup> Ezzel szemben főként a fogság után terjedt el az a stílus, ami nem annyira mondásokban, hanem tanulságos történetekben közölte a mondanivalót a hallgatóssággal: a példabeszéd. A hagyományos bölcsesség gyűjteménye a jelen könyv (az elnevezés dacára is); ám itt is óvatosságra int bennünket a józan ész. Nyilvánvaló, hogy az egyes bölcs mondások keletkezése igen nehezen határozható meg, hiszen bárki tehet bármikor olyan kijelentést, ami más embereket is segít az élet formálásában. Csak akkor van esélyünk az idő meghatározására, ha az illető mondás

---

<sup>68</sup> A *gnómé* görög szó (a *gílg* *nószkó* = tudni, ismerni igéből) értelmet, véleményt, döntést vagy tanácsot jelent.

valamilyen konkrétumot árul el saját koráról is – ez azonban inkább kivételnek tekinthető! Az viszont nyilvánvaló, hogy csak akkor kezd valaki bölcs mondásokat gyűjteni, ha ezek a mondások már elszaporodtak; így a Példabeszédek könyvének gyűjteménye is egészen biztosan fogság utáni keltezésű, de ez mit sem von le abból, hogy a mondások jó része még a fogság előtt keletkezett, pontosabban sajnos meg nem határozható időben!<sup>69</sup>

A Példabeszédek könyvét Salamonnak tulajdonítja a hagyomány. Ennek ellene mond a tartalom, hiszen a 25-29. fejezetek Ezékiás gyűjteményeként áll előttünk, a 30. fejezet Ágúr mondásait tartalmazza, a 31. fejezet pedig Lemúél király anyjától kapott tanácsait. Ugyanakkor azonban arra sincs semmilyen egyéb utalás, hogy az első huszonnégy fejezet ténylegesen Salamonra menne vissza.

A gyűjtemények inkább tartalmi szempont szerint lettek csoportosítva. Általában elfogadott, hogy a régebbi bölcsesség gyűjteménye az 1-9. fejezet, aminek célja egy fiatal ember tanítása lehetett: a tanbeszéd-jelleg elvitathatatlan, hiszen olyan tanácsokról van benne szó, amelyeket a fiatal embernek meg kell szívlelnie, hogy jól menjen sora ezen a földön. A mondások figyelmeztetnek az istenfélelemre (1-4. fejezet), óva intenek az idegen asszonytól és a restségtől (5-6. fejezet), s figyelmeztetnek a bölcsesség keresésére (7-9. fejezet). Valóban úgy tűnik, mint ha kifejezetten a fiatal kor hibáinak elkerülésére akarna figyelmeztetni egy öreg ember! – Ezzel szemben a 10-22. fejezetek központi mondani- valója valami más: az igaz és a gonosz ember szembeállításá dominál itt; a bölcsesség mindig istenfélő, míg a bolond nem számol Istennel. Szinte azt mondhatjuk, hogy e gyűjtemény csúcsa a 19. fejezet, ahol éppen arról van szó, hogy a feddhetetlenül élő szegény (aki egyébként: sikertelen) még mindig jobb sorsnak örvendhet, mint az álnok. Ennek értel-

---

<sup>69</sup> A bölcsességirodalomról általában olvasd: Dr. Tóth Kálmán, *Az Úrnak félelme: ez a bölcsesség*, Budapest: Kálvin János Kiadó, 1998.

me a 21. és 22. fejezetben látható tisztán, hiszen ott arról olvashatunk, hogy hosszú távon Isten meg fogja áldani az igazakat; gondoskodik róluk. Ez a gyűjtemény kifejezetten vallásos nevelésre állt egybe, s nem szükségszerűen fiatal emberekhez íródott, hanem mindenkit megszólít. A 22,17kk joggal tekinthető függeléeknek e gyűjteményben, hiszen tartalmilag nem kapcsolódik; a józanság és mértéktartás dicsérete ugyan nagyon jó bölcsességirodalmi téma, de nem szükségszerűen ebben az összefüggésben adandó elő.<sup>70</sup>

Főként e második gyűjteménnyel láthatjuk ellentétességnek Ezékiás bölcs mondásait; határozottan nem vallásos bölcsességről van szó, hanem általános élettapasztalatról – aminek, persze, lehet része az istenfélelem is, de nem áll minden megfigyelés mögött Isten tekintélye. A korábbi nézetek a „szekuláris bölcsességről” csupán annyiban igazolhatók, hogy nincs ismeretelméleti szerepe itt az istenhitnek – ugyanakkor persze az is nyilvánvaló, hogy az ókori ember képzetétől aligha vonatkoztatható el az Istenbe vetett hit! Ezékiás gyűjteményét szokás két részre osztani: a 25-27. fejezetek inkább egy kézműves szemléletét tükrözik és a becsületes életre és munkára sarkallnak; ezzel szemben a 28-29. fejezet talán egy ókori „király-tükör”: a helyes kormányzáshoz ad támpontokat.

Ágúr beszédei mindenesetre lényegesen eltérnek az előzőektől; talán még a szkepticizmus és agnoszticizmus se áll szerzőjétől távol! Feltűnő, hogy milyen sok szám-mondást tartalmaz ( $x // x+1$ ), ahol nyilván az utolsó elem a hangsúlyos. (Vö. 30,21-23: „Három dolog miatt rendül meg a föld, sőt négyet nem bír elviselni: Ha a szolgából király lesz, ha a bolond teleeszi magát, ha a megvetett nő férjhez megy, és ha a szolgáló úrnője örökébe lép”). A kutatás meg-

---

<sup>70</sup> Többeknek föltűnt, hogy ez a passzus milyen nagy rokonságot mutat fel Amen-em-o-pe bölcsességével. Lehet, hogy az egyiptomi bölcsesség analógiájára került be ez a gyűjtemény a Példabeszédek könyvébe?

próbálta e bölcs mondásokat egyfajta párbeszéd elemeiként értelmezni (a görög diatribé műfajának megfelelően); ez azonban nehezen bizonyítható!

Végül Lemúél király anyjának tanácsai szép, zárt kompozíciót adnak; egészen bizonyos, hogy erősebb itt az anyai tanács mozzanata, mint az uralkodásra való fölkészítés. A jövőendő menyecske talán nem örül neki, de ezt sugallja a könyv végén szereplő akrostichon: a derék asszony dicséretét tartalmazó költemény.

A Példabeszédek könyve tehát a gyűjtemények gyűjteménye: több antológia folyamatos egybeszerkesztését láthatjuk benne, aminek végső formája jócskán a babiloni fogság után állhatott elő.

### *Az Öttekercs könyvei*

E könyveket azért kell együtt tárgyalnunk, mert a zsidó hagyomány e könyveket egy-egy ünnep alkalmával olvasta. Az Énekek énekét páskaünnep alkalmával olvassák fel, Ruth könyvét az aratás ünnepén, a Siralmak könyvét Jeruzsálem elpusztulásának napján, a Prédikátor könyvét a lombsátrak ünnepén, Eszter könyvét pedig púrím ünnepén.

A) *Énekek éneke*. Ez a könyv ugyancsak vitatott volt a kanonizálás során. Érdekes módon azonban nem annyira tartalma miatt, hanem inkább az botránkoztatta meg az atyákat, hogy csapszékekben is éneklük az Énekek énekét. A kánoni tekintélyt allegorikus<sup>71</sup> magyarázat mentette meg: persze, hogy éneklük, hiszen tulajdonképpeni értelmét nem

---

<sup>71</sup> Allegóriáról akkor beszélünk, ha átvitt értelemben használjuk a szavakat és kifejezéseket. Ez mindazáltal nem önkényesen vagy fantáziálva történik meg, hanem az eredeti képeknek mindig megfelelőt keres az allegorikus magyarázat: Szulamit = Izrael, Salamon = Isten. Az allegorikus magyarázat főként akkor volt gyakori az egyház történetében, amikor az ószövetségi ígéreteket Jézus Krisztusra vonatkoztatták. Az Énekek énekének allegorikus magyarázatát mindenesetre Akiba rabbi képviselte († 137).

ismerik. Nem férfiről és nőről szól az Énekek éneke, hanem Istennek Izrael iránti szeretetéről!

Világos, hogy ez az értelem tökéletesen alkalmas volt arra, hogy az Énekek éneke kanonikus voltát bizonyítsa, de nem az eredeti – az eredeti értelem egészen nyilvánvalóan szerelmi költészet, s mint ilyen, önmagában megvan a létjogosultsága! Az is nyilvánvaló, hogy gyűjteményről van szó, hiszen az egyes énekek önmagukban is megállnak. Föltűnő, hogy a főváros többszöri említése indokolatlan; valószínűleg akkor fonták bele a költeményekbe, amikor a Salamonfikciót is megfogalmazták az Énekek énekével kapcsolatban. Annál gyakoribb, hogy valamilyen vidéki területtel kapcsolatban, természeti képekkel ábrázolva beszélnek az egyes énekek a szerelemről (vagy még inkább: a szerelmesről). A szöveg nyelvezete seregnyi tanulmánynak adott helyt: ugyan több helyütt késői héber jellegzetességeket találunk az Énekek éneke szövegében, de bizony nagyon sok archaizmus is található benne. Ez a dilemma csak úgy oldható fel, ha feltételezzük, hogy különböző korokból és különböző területekről származó szerelmi költeményeket gyűjtött egy csokorba a könyv!

Az egyes énekek eredetének, valamint a benne alkalmazott képek magyarázatának a kérdése természetesen önmagában is óriási feladat az Énekek éneke kommentálásában. Ráadásul megoldandó kérdés a kompozíció maga is! Az Énekek éneke együttesének magyarázatára sok teória született. Úgy tűnik, a mitologikus magyarázatnak végképp leáldozott: nem fogadhatjuk el, hogy valamilyen keleti istenség (Tammuz?) meghaló és újra feltámadó vegetációját akarta volna kifejezni az Énekek éneke. Az sem valószínű, hogy a szent házasság (*hierosz gamosz*) mitológiájának költői kifejezője lenne ez a gyűjtemény. Viszont óriási fordulatot jelentett a XIX. század során, amikor a szíriai német konzul, J. Wetzstein nyilvánosságra hozta az egyik arab faluban tett látogatásának eredményét: egy esküvőn vett részt, ahol a menyasszonyt és vőlegényt királynőként és királyként ün-



nepelték egy álló hétig. A hét koreográfiája kifejezetten dramatikusan jellegű volt: hol a vőlegény dicsérte a menyasszonyt, hol fordítva, hol egymás iránti vágyukat írták le, hol pedig a falu fiataljai énekeltek az ifjú párról. Többen megpróbálták az Énekek éneke gyűjteményét is egy hasonló menyegző dramatikájába beilleszteni – igaz, ez a kísérlet végül is sikertelen maradt. Ezzel együtt változatlanul jó modellnek tűnik, ha az arab menyegző (*wasf*) műfajait keressük az Énekek éneke egyes darabjaiban. Benne van ui. a szerelmest leíró költemény (pl. 4,1-7), de benne van a szerelmes csodálata is (pl. 7,7-11), benne van a vágy megfogalmazása (5,2-8) – és benne van a közösség dicsérete is (7,1-6). Hogy ezek a műfajok milyen logika szerint váltakoznak a jelen kompozícióban (esetleg véletlenszerű összeállítás eredményeként következnek egymás után), azt még a jövő kutatásának kell kiderítenie!

B) *Ruth könyve*. Ez a könyv kellemes olvasmány – az átlag bibliaolvasónak bizonyosan nem jelent gondot a tartalma. Bizonyosan megható az elhunyt férj népéhez ragaszkodó móábi Ruth története, mint ahogy az is, ahogy az idegen asszonyt felkarolja a betlehemi rokon, Boáz. S hogy egy ilyen kapcsolatból kiváló utódok születnek, az csak hab lehet a tortán! Az utód már pedig nem akárki, hiszen ha Boáz és Ruth házasságából Óbéd születik, aki Isai apja lesz, akkor nyilvánvaló, hogy a móábi asszony Dávid dédanyjává válik – s mi hozzátehetjük: így Jézus Krisztusnak is őse lesz! Csakhogy: az első pillantásra nyilvánvaló, hogy a Dávid családfájával való kapcsolat szekundér, hiszen a könyv utolsó verseire koncentrálódik (4,17-22) – a könyv anélkül is megáll, sőt tökéletes vége van, ha ott zárul, hogy Naominak megszületik a gyermeke. A könyv magyarázójának számolnia kell azzal, hogy Naomi története anélkül is teljes volt, hogy a Dáviddal való kapcsolatot beleszórták volna. S hogy erre mikor kerülhetett sor? Nyilvánvaló a válasz: akkor, amikor a népvallás Ezsdrás és Nehemiás által oly értékesnek tartott (és meg is valósított) fogalma már

félreértéseknek volt kitéve: a szerző nyilván tiltakozik az ellen, hogy az idegeneket lenézzék és Isten tervéből kizárják. Hasonló motivációval van dolgunk, mint Jónás könyvében! Ez a szándék egészen nyilvánvalóan későbbi, mint a Kr.e. V. század utolsó harmadában végbement reform.

Mikori akkor maga Naomi története? Mivel a könyv szépen megfogalmazott, kerek egész, így csak a motívumok néprajzi jellegére hagyatkozhatunk: bizonynyal a fogság előtt létezett egy népies jellegű elbeszélés Naomiról, aki idegen földről került Júdába, s akinek hűsége a született izraeliek számára is példaadó volt. Sajnos, hogy a történetben szereplő nevek inkább szimbolikus jellegűek, s így magát a történetet nem sikerül igazolnunk; bár az is igaz, hogy aligha lehet légből kapott! Ruth könyvét egyébként a benne szereplő társadalmi szokások (törvények?) miatt szokták sokra értékelni a fogság előtti Izrael kutatói. Itt láthatjuk ui. egy elbeszélés által is bizonyítva, hogy az izraeli szegényeknek megvolt az a joguk, hogy aratás során az elhullott kalászokat fölszedjék (2. fejezet). Azt is bizonyítottnak láthatjuk, hogy az izraeli családi szolidaritás az elszegényedett családtagot nem hagyta cserben, hanem a gó'él (=megváltó) megvásárolta az elszegényedett családtag földjét – természetesen a visszavásárlási előjog biztosításával. Sőt, az elhunyt férfi utódainak biztosítására még az özvegyet is feleségül vette a legközelebbi férfi rokon (általában testvér: lásd 1Móz 38). A 4. fejezet talán az egész Ószövetségben legszebben írja le azt a szokást, hogy a város kapujában összegyűlő vének intézik a település jogi ügyleteit. Ruth könyvének célja mindazáltal nem az, hogy minket ezekről tudósítson. Inkább üzenete van: az idegen asszonyok megbecsülése, s az izraeli asszonyok hűségének értékelése. Ezzel egyensúlyba akarta hozni mind a szűkkeblű nacionalista túlzások, mind pedig az idegenekhez fűződő bölcsességirodalmi kép-

zetek által okozott félreértéseket az izraeli hit legnemesebb értékeivel.<sup>72</sup>

C) *Síralmak könyve*. Sok kérdés nyitott még e könyvben – egy kérdés azonban világos: nem Jeremiás síralmairól van szó! Jeremiás ui. igen erős kritikával illette Júdát és Jeruzsálemet; ettől függetlenül ugyan elsíratná bukott hazáját, de a *Síralmak* könyvének fölfogása szöges ellentétben áll Jeremiás és a deuteronomiumi teológia magyarázatával a babiloni fogságról.

Öt énekről van szó a könyvben, amelyek mindegyike megáll önmagában is (az első négy akrostichon = alfabetikus költemény, ha nem is tökéletes az alfabetikus sorrend). Az első ének elsíratja Sion leányát (=Jeruzsálemet), akit saját bűnei taszítottak pusztulásba. A második ének Isten haragját panaszolja fel: Isten olyan lett, mint ha Izrael ellensége lenne (5. v.). A harmadik ének egy férfihoz hasonlítja Izraelt, aki szenvedését Isten kegyelmére való emlékezéssel enyhíti. Az egyéni panaszénekek nyelvezete félreismerhetetlen! A negyedik ének az ostromlott és elbukott Jeruzsálem szenvedéseit írják le. Az ötödik ének pedig kollektív panaszének a vereséget szenvedettek részéről, amelyből – természetesen – nem hiányzik az Istenhez fordulás és a könyörgés Izrael sorsának megfordításaért (5,19kk).

A tartalmi összefüggés mindazáltal elég sok fejtörésre adhat okot. Talán viszonylag kisebb problémának tekinthető, hogy az első négy költemény individuális (egyéni) panasz – mit keres itt az ötödik költemény, ami kollektív (közösségi) panasz? Általában úgy szokás ezt megmagyarázni, hogy az ötödik ének kiegészítés: a negyedik ének folytatása, ti. a szenvedés leírását nem akarta utolsó szóként hagyni a kompozíció összeállítója. Ez a teológiai szempont kétségkívül jó magyarázat lehet – lehet, de nem biztos!

---

<sup>72</sup> Megjelenés alatt áll Egeresi László Sándor tanulmánya: Nyelvészet és folklór: Ruth könyvének magyarázata.

Nem kisebb azonban a gond a harmadik énekkel. A szenvedő Izrael megszemélyesítése ugyan megszokott dolog (bár talán inkább női, s nem férfi alakjában találkozunk vele). A fájdalom fölemlegetése szintén elvárható egy ilyen költeményben. A Siralmak könyvének összefüggéséből azonban nem következik a hitvallás (40kk), vagy a buzdítás (31-33). Nem egészen világos, hogy miről van szó: talán arról, hogy ez a költemény valóban kicsit más volt, mint a másik három (ill. az 5. fejezettel: négy)? Vagy a kompozícióban szándéka volt a szerkesztőnek, hogy pont középre rakja a hitvallást és a buzdítást? Ez is elképzelhető!<sup>73</sup>

A könyv szereztetésének ideje nem egészen világos: annyi bizonyos, hogy a Kr.e. VI. századnál korábbi nem lehet. Mivel a babiloni fogságban élőkre a legkisebb utalás is hiányzik a könyvben, feltételezhető, hogy Palesztinában keletkezett, teológiájára tekintettel lévita körökben született. Az viszont már kérdéses, hogy a babiloni fogság idejében Palesztinában maradtak hangja hallatszik-e itt, avagy sokkal későbbi, esetleg teológiailag átgondolt reflexió-e ez a könyv.

D) A *Prédikátor könyve*. Ennek a könyvnek is volt problémája a kanonizálás során! A mai olvasó kissé meghökken ennek hallatán, de ha alaposabban elolvassa a könyvet, megértéssel adózhat a kanonizáló atyáknak. A 12,9-11 (nyilván függelék, s harmadik személyben szól a Prédikátorról) nem véletlenül védi a könyv szerzőjét, s hangsúlyozza annak istenhitét!

Valami egyedi, valami még eladdig nem létező ugyanis az, amit a Prédikátor csinált: a héber bölcsességi irodalomban ismeretlen filozófiai traktátus műfajával élt – ami nyilván görög hatás az izraeli irodalomban. Kissé szokatlan a nyelv-

---

<sup>73</sup> Ezekkel a kérdésekkel Görgey Etelka foglalkozik, akinek doktori értekezése a Siralmak könyvéről megjelenés alatt áll.

vezet is ezért: a Prédikátor<sup>74</sup> olyan sajátosan használja az egyes héber szavakat, hogy kérdés még az is, helyesen értjük-e mondanivalóját.

A könyv aligha érthető, ha egyes elejtett utalásaiból nem koncentrálnunk a szerzőre. A szerző (bár önmagáról konkrétan semmit sem szól, csupán a király-fikcióval él, ami nyilván szerepjátszás a könyv összefüggésében) valószínűleg a Kr.e. III. század hellénista befolyás alatt álló Izraelében élt, s egy régi nemesi család sarja. Keserűsége az új vezető réteggel kapcsolatban aligha tagadható; bizonyosan sokan keresték annak értelmét, hogy miért engedi Isten megtörténni mindazt, ami a hellénista korban megesett – végső soron az apokaliptikus irodalom is (első sorban Dániel könyve) erre a kérdésre keresett választ, igaz, a Prédikátor elutasítja magától az apokaliptikát. A könyv nem pesszista, csupán relativizálni akarja a történelemben elért sikereket. A relativizálás legszebb módja, ha azt hangsúlyozza: nincsen új a nap alatt. A Prédikátor véleménye az, hogy a dolgoknak nincsen önmagukban értéke, hanem csak az adott hely és idő összefüggésében van meg a helyértékük. Éppen ezért a 3. fejezet talán banálisnak tűnő megállapításai („mindennek rendelt ideje van”) a Prédikátor üzenetének központja. Az isteni rendhez való alkalmazkodás adja meg, hogy valaki értelmes életet él-e, vagy sem.

A traktátus, úgy tűnik, lezárul a 3. fejezettel. A 4. fejezet már egy új stílusban folytatódik. Úgy tűnik, a Prédikátor megerősítést nyert olvasóiban, s folytatta gondolatait, de egészen másként! Ezúttal bölcs mondásokat idéz, s hozzájuk fűzi megjegyzéseit – a magyarázónak persze elég nagy fejtörést okoz, hogy megkülönböztesse az idézetet a Prédi-

---

<sup>74</sup> A Prédikátor neve (Kóhelet) is valószínű félreértés eredménye. Nem a héber „összegyűjteni” ige az alapja, hanem egy másik ige, ami szíriul ismert, de a Bibliában csak Jób könyvében fordul elő: kutatni, keresni. A Prédikátor az a személy, aki az élet értelmét kutatja.

kátor saját gondolataitól! A 4. fejezetben tökéletesen leírja a hellénista kor többretegű társadalmát; az 5. fejezetben elhatárolja magát az újabb szellemi áramlatoktól (apokaliptika, zsinagógai kultusz); a 6. fejezet relativizálja az újkazdagok sikerét; a 7. fejezet szintén arra figyelmeztet, hogy mindennek a végét kell kívánni, s nem csupán az átmeneti sikereket kell értékelni; a 8. fejezet elutasítja a fennálló társadalmi rend elleni lázadást; a 9. fejezet megelégedésre szólít fel; a 10. fejezet kitart a klasszikus bölcsesség mellett, jóllehet sikert ez sem garantál; a 11. fejezet az új, hellénista kommercializmus előnyeit és veszélyeit tárja elénk; a 12. fejezet szép költemény az öregedésről és elmúlásról.

Nem csodálhatjuk, hogy ezek az új gondolatok sokakat meghökkentettek, s félreértésekre adtak okot. Mai olvasó mindazáltal értékes korrajzot is láthat a Prédikátor könyvében; tartalmának értéke pedig vitán felül áll!

E) *Eszter könyve*. Hogy ez a könyv miért jelentett kanonizációs problémát, azt mindenki beláthatja: nem fordul benne elő Isten neve, meglehetősen idegenül hat a bosszúállás gondolata a könyvben, s egyébként is: mint ha nem is igazán vallásos könyv lenne az Eszter könyve! Bizonytalán sokan értették így, hiszen a görög fordítás (Septuaginta) elég jelentős kiegészítéssel közli ezt a könyvet – mindazt a vallásos hiányt pótolja, amit joggal reklamáltak már régen is!<sup>75</sup> Azt persze mindenképpen hangsúlyoznunk kell, hogy egy vallásos témájú novella, mint amilyen az Eszter könyve, nem szükségszerűen kell tartalmazzon teológiaiailag fontosnak tűnő elemeket.

A könyv maga szép stílusú, nyelvezetű; joggal élvezhettek és élvezik ma is az egyszerű zsidó lányból királynévá

---

<sup>75</sup> A szövegek fordítását lásd: Karasszon István, *Eszter könyve a Szeptuagintában*, in: Xeravits Géza/Zsengellér József (szerk.), *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Budapest-Pápa, 2004, 125-147. – A teológiai deficitet imák betoldásával kívánja pótolni a görög fordítás.

lett Eszter történetét, s bizonynal sokra értékelik azt is, ahogy a királyné kiáll népe és vallása mellett. Mi azonban az elbeszélés mondanivalója? Azt ui., hogy mindenki viselkedjen úgy, mint Eszter, aligha akarja mondani a könyv – nem mindenkiből lesz perzsa királyné!

A könyv stílusát vizsgálva meglepő különbségekre döbbenhet az olvasó. Eszter könyvének szerzője ui. mint ha élvezné az elbeszélés folyamatát: kiszínezi mondanivalóját, s bőbeszédű koloratúrával ecseteli az eseményeket. Ugyanakkor vannak olyan passzusok is a könyvben, amelyek e stílus ellenkezőjét mutatják: lakonikus rövidségűek, szinte kínosan vigyáznak, hogy csak a legfontosabbakat közöljék – és éppen ezek az elbeszélések azok, amelyek döntő fontosságúak a történet menetét tekintve! A 2,19kk igen röviden számol be arról, ahogy Mordokaj megmenti a király életét; a 3. fejezet eleje is elég röviden mondja el Hámán és Mordokaj összeütközését; a 6. fejezet elején Mordokaj megjutalmazása is meglehetősen lakonikus rövidségű. Ebből arra következtethetünk, hogy Eszter könyvének a magja mégis egy zsidó férfi sorsa az idegen királyi udvarban: Mordokaj és Hámán összeütközése és a zsidó férfi sikere lehet ennek az eredeti elbeszélésnek a magja – s ezzel nyilván példát akar állítani a könyv. A példa arról szól, hogy hogyan kell viselkednie a zsidónak idegen királyi udvarban – egyrészt loyálisnak kell lennie az idegen uralkodóhoz, de hűségnek kell maradnia népéhez és vallásához is. Ha ezt megteszi, akkor még sikereket is érhet el! – Eszter személyét azért kellett belefűzni ebbe az elbeszélésbe, hogy mindenki számára világos legyen: nem magánemberről, hanem egy egész népről van szó! A népet ui. legtöbbször nőalak reprezentálja a zsidó irodalomban. Hogy Eszter személye fikció, azt leginkább Mordokajjal való kapcsolata árulja el: Ha ui. Mordokaj valóban még gyermekkorában került fogságba, akkor meglehetősen idős Ahasvérós = Artaxerxész korában; unokahúga is – finoman szólva – vénasszony lehet, s nem fiatal lány! A perzsa királyok egyébként is inkább elegáns

családokból választottak maguknak feleséget (egyfajta politikai házasságként). Az elbeszélés tehát paradigmaticus történet, s nem valamilyen megesett dolog.

Sok fejtörést okozott természetesen a 9. fejezetben szereplő bosszúállás: a zsidók teszik meg mindazt, amit ellenükben terveztek. A zsidó hagyomány pontosan tudja, hogyan kell értelmezni ezt: a nép önvédelme még az ilyen erőszakos tetteket is szükségessé teheti – teheti, de nem szükségszerűen teszi. Az erőszakos önvédelem az utolsó lépcső azon a fokozaton, amit előzetesen végig kell járni! A könyv tehát nem azt tanítja, hogy ezt *kell* tenni, hanem azt, hogy még a katonai konfrontációt is vállalni kell, ha más megoldás nem vezet sikerre! Ez a nézete annak a szerzőnek, aki talán maga is perzsa korban élt, s bizonyítva nem Palesztinában, hanem a szétszórásban élő zsidók egyike volt.

### *A fogság utáni történetírás*

Az izraeli vallásos tudat a babiloni fogság előtt is sokat foglalkozott a történelemmel, mint azzal a közeggel, ahol Isten kijelenti magát. A történelem összefoglalása többször jelentkezett feladatként, míg aztán a fogság idején a Deuteronomiumi Történeti Mű fogta át ezeket a kísérleteket fentebb tárgyalt módon. A hagyományos nézet azt vallotta, hogy a babiloni fogság után egy újabb történeti mű született meg: a Krónikás Történeti Műve, amely a Krónikák két könyvéből állott, valamint ehhez kapcsolódóan Ezdrás és Nehemiás könyvéből. Erre a nézetre támpontot adhatott, hogy e könyvek mint ha időrendben követnék egymást. Időközben azonban bebizonyosodott, hogy ez nem így van; a Krónikák könyve talán évszázaddal is későbbi, mint Ezdrás és Nehemiás könyve, s nézeteik között is vannak jelentős eltérések – első sorban az, hogy a Krónikák könyve oly nagy jelentőséget tulajdonít Dávid házának, míg ez a szempont teljesen hiányzik Ezdrás és Nehemiás művéből, sőt: az lehet a benyomásunk, hogy e két szerző szándékosan



el is hallgatta azokat a kísérleteket, amelyek a dávidi királyság visszaállítását célozták.

A) *Ezsdrás és Nehemiás könyve*. Változatlanul fennáll az a hipotézis, hogy e két könyv valamilyen módon egységet formál; még akkor is, ha ez az egység pont az eltérések által nyer bizonyítást. Nehemiás egészen nyilvánvalóan személyes történetként éli meg a zsidó restaurációt a Kr.e. V. század utolsó harmadában: ő maga kéri, hogy hazatérhessen, s bizonynyal perzsa királyi udvarban betöltött funkciója vezeti őt a helytartói székbe is. A könyv szépen halad kronológiai rendben: az 1. fejezetben a Jeruzsálemből érkező rossz hírek miatt Nehemiás szomorúságáról értesülünk; a 2. fejezetben Nehemiás engedélyt kap a hazatérésre; rögtön megérkezés után meg is vizsgálja a városfalakat. A 3. fejezet már a város falának megépítéséről szól. Úgy tűnik, ez a fejezet valamikor önálló életet is élt, hiszen a 2. és 4. fejezet egyébként jól kapcsolódna egymáshoz. Az azonban bizonyos, hogy a fogás utáni Jeruzsálem legjobb topográfiai leírását itt találhatjuk! A város falát érdekes módon vagy a falnál közvetlenül lakók, vagy az egyes foglalkozások képviselői építik, sőt a Jeruzsálem környékéről jövők is. A 4. és 6. fejezetben aztán megmozdul az ellenség, s értesülhetünk Nehemiás fenyegetettségéről is. Azt persze megkérdezhetjük, hogy miért nem mindegy például a samaritánusoknak, ha Jeruzsálem városfalai megépülnek? Talán az a válasz, hogy Samária tartományi központ volt (s így az adókat is Samárián keresztül kellett fizetni); Jeruzsálem kiépülése esetén Jehúd különálló terület lesz, ami a samáriai vezetők fontosságát csökkentené. Az ellenségeskedés bizonynyal már a második templom felépítésénél elkezdődtek, s majd a Garizim hegyi samaritánus templom felépítésével és a samaritánus főpapi tiszt létrehozásával tetőződik.

Az 5. fejezet érdekes korrajz: Nehemiás az eladósodás ellen szól, s kéri, hogy tartsák meg a kürtölés évét ( $7 \times 7 = 50$  esztendőként engedjék el az adósságot). Ez a passzus a 3Móz 25 fejezetével mutat fel rokonságot (s miként látjuk:

körülbelül azonos korból származik). Vajon tényleg régi gyakorlat volt az elengedés éve, vagy csak a fogság után, Nehemiás kezdeményezésére hozták létre? A válasz még várat magára! A 7. fejezet ezután (majdnem teljesen azonos az Ezsd 2 fejezetével) részletesen közli a hazatérők névsorát. Mai olvasó számára ez talán unalmas olvasmány, de ez a névsor egészen biztos, hogy fontos funkcióval bírt: a hazatérés nem egyszerűen számbavétel volt, hanem a családi birtokok visszaadását is jelentette! Egy ősi „földhivatal” följegyzéseit láthatjuk tehát benne. A 8. fejezet a legérdekesebb a kompozícióban: Nehemiás elő sem fordul benne; Ezsdrás a főszereplő! Némelyek úgy is vélik, hogy ez a fejezet „eltévedt”: Ezsdrás könyvéhez tartozik. Az elbeszélés mindezenetre igen érdekes: a felolvasott könyv, „Mózes törvénykönyve” nem nagyon lehet más, mint a Pentateuchos – jöllehet vannak olyan kutatók is, akik ezt tagadják. Ha azonban így van, akkor ez az első megjegyzés arra nézve, hogy a Pentateuchost Mózesnek tulajdonítják! A jelenlévők nem a kultikus gyülekezet, hiszen nem a templomban, hanem nyilvános téren gyűlnek egybe, s nem is a felnőtt férfiak, hanem mindenki részt vehet a gyűlésen, akik meg is értik a beszédet. Arra lehet következtetni mindebből, hogy a Tóra ezúttal nem csupán Izrael vallásos törvénye, hanem hivatalos perzsa törvénykönyvvé vált ez alkalommal. Hogy a nép sír, annak oka nyilván a dávidi királyságtól való búcsú: hiába reménykedtek immár egy évszázada a régi királyság helyreállításában, perzsa tartomány lesznek ezen túl is! Ezzel együtt a törvény felolvasása után megünneplik a lombsátrak ünnepét – azt az ünnepet, ami a későbbiekben a legjellemzőbb zsidó ünnep lesz, s aminek fogság előtti nyomai csak igen ritkán találhatók meg. A 9. fejezet Nehemiás bűnvalló imádsága. Némelyek vélelmezik, hogy az ima régebbi, talán még a fogság előtti időkből származik. Tartalma ui. olyan, mint egy igazi deuteronomiumi üdvőtörténeti áttekintés. Ha azonban a deuteronomiumi teológia fogság utáni szerepére tekintünk, ezt a nézetet elutasít-

hatjuk: egyáltalán nem valószínűtlen, hogy Nehemiás ilyen imát mondott volna – vagy az sem, hogy egy szerkesztő tett a szájába ilyen szavakat. Az ezt követő passzusok a Törvény melletti elkötelezettségről, majd Jeruzsálem benépesítéséről, a papok és léviták számba vételéről szólnak (10-12. fejezetek). A 13. fejezet említ viszont egy égető problémát: az idegenek kizárását a gyülekezetből. Mai ésszel kissé nehezen értjük meg ezt a radikális lépést; azt azonban mindenképpen figyelembe kell vegyünk, hogy a több évtizedes fogság után a népi és etnikai tisztaság a babiloni fogságban élők számára sorskérdés volt: nyilván nem a fogság a legalkalmasabb hely a mások iránti tolerancia gyakorlására! Igen valószínű, hogy a hazatérő Nehemiás (éppúgy, mint Ezsdrás) saját normáit valósította meg Palesztinában is, amikor egy népi alapokon nyugvó kultikus gyülekezetet hozott létre. Hogy erről mi lehetett a véleménye a helyben lakóknak (akikről tudjuk, hogy még a samaritánusokkal is kapcsolatban álltak ekkor, lásd Neh 6), azt elgondolhatjuk. Úgy tűnik mindazáltal, hogy a helytartó erőfeszítéseit siker koronázta: a nép-nemzeti alapokon nyugvó, kultikus gyülekezetet alkotó és perzsa provinciaként is elismert zsidó állam létrejött! – Nehemiás könyve a maga stílusával nem egyedi a perzsa kor személyes emlékezései között, ezért történeti értékét igen magasra becsülhetjük, még akkor is, ha a szubjektív elem miatt kritikai kiértékelés állandóan szükséges a könyvben.

Ezsdrás könyve ezzel szemben valami egészen más. A XIX. század végétől a XX. század közepéig sokat gondoltak azon, hogy egyáltalán helyes-e a sorrend: Ezsdrás-Nehemiás, vagy fordítva kell a kronológiát felállítanunk: Nehemiás-Ezsdrás. Föltűnő ui., hogy Nehemiás ismeri Ezsdrást, de Ezsdrás nem ismeri Nehemiást. Az lehet a benyomásunk, mint ha Nehemiás megbízatása már lejárt volna, de ő még távolról is figyelemmel kísérte az izraeli eseményeket! Az is föltűnt, hogy Nehemiás korában Jeruzsálemnek még nincs fala, s gyéren lakott város – Ezsdrás

könyvében mindez már nem probléma! A megoldás azonban inkább abban rejlik, hogy Ezsdrás személye és könyve is egészen más jellegű, mint a Nehemiásé: nem személyes emlékezés, hanem kifejezetten hivatalos dokumentum előtt állunk, ami nagyjából ugyanazt a kort fedi, mint Nehemiás kora (Kr.e. V. század utolsó harmada) – legalábbis a könyv második felében.

A könyv első hat fejezet ui. inkább az ezt megelőző évszázad történelmének rövid összefoglalása. A történeti kiértékelést igen megnehezíti, hogy már bizonyos távolságból tekint vissza a történetekre, s bizony néha keveri is a városfal építését, ill. a templom építését. Dokumentumokat tár elő (arám nyelven), de bizony ezeknek a dokumentumoknak a megbízhatósága igen kétséges. A könyv a hazatérés engedélyezésével, a templomi kincsek visszaszolgáltatásával kezdődik (1. fejezet), majd a hazatérők névsorával foglalkozik (2. fejezet = Neh 7). Ezek nagyjából korrektül adják vissza az eseményeket, de nem nevezhetők közvetlen forrásnak! A 3. fejezet szintén korrektül tárja elénk, hogy először az égőáldozati oltár helyreállítása történt meg (még a templom újjáépítése előtt!); azt már nem láthatjuk dokumentálva, hogy vajon mit érezhettek a helyben lakók, akik nyilván eddig is használták az égőáldozati oltárt az elpusztult templom helyén. Ezt követően a templomépítés történetét olvashatjuk; az 5. fejezet ismeri Haggeust, Zakariást, Zerubbábelt és Jésuát, de úgy tűnik, csak jó távolról jutottak el hozzá ezek az információk. Sajnos nem világos, hogy mennyire ténylegesen a templomépítés zavarát írja le az elbeszélés, s mennyire keveri a városfal felépítése körüli vitákkal. A 7. fejezetben aztán maga Ezsdrás lép fel; származása szerint papnak, sőt főpapnak kellene őt tartanunk<sup>76</sup> – hanem éppen az a baj, hogy Ezsdrás semmilyen papi funkciót nem mutat fel a későbbiekben! Hazatérésének

---

<sup>76</sup> Részletesen lásd: Karasszon István, Ezsdrás személye és műve, in: *Az Ószövetség varázsa*, 70-99.

története is inkább zarándokútnak tűnik, az egyiptomi fogásból való szabadulás megismétlésének, semmint igazi útleírásnak (8. fejezet). A hazatérő Ezsdrás a templomi kincseket átadja Merémótnak (8,33) – érthetetlen, ha ő hivatalban lévő pap! A 9. fejezet Ezsdrás bűnvalló imádságát tárja elénk: Izrael keveredett az idegen népekkel! A 10. fejezet (hasonlóan Nehemiás könyvéhez) az idegen asszonyok elbocsátását tartalmazza – valószínűleg nem két különböző történetről van szó, hanem ugyanazt az eseményt írja le.

A leglényegesebb mozzanat: a törvény inaugurálása valóban hiányzik az Ezsdrás könyvéből; a Neh 8-ban található meg. Már pedig az ezt követő hagyomány Ezsdrást a törvénnyel hozza kapcsolatba (el egészen a Kr.u. I. századi IV. Ezsdrás könyvéig, amelyik azt vallja, hogy a jeruzsálemi templomban elégett törvényt maga Isten diktálta le újra Ezsdrásnak). Sokaknak az a benyomásuk, hogy Ezsdrás arca mint ha teljesen hiányozna az elbeszélésekből – mint ha Ezsdrás maga nem is létezett volna, csak fiktív azonosítása magával a törvénnyel!

B) *A Krónikák könyvei.* Itt lehetünk viszonylag rövidek, hiszen ez a két könyv nagyjából ugyanazt a történetet írja le, amit a Sámuel és a Királyok könyveiben olvashatunk. Szerencsés azonban együtt olvasni a két történeti művet, hogy az összehasonlítás során feltűnő apró eltérésekre is figyeljünk! Ma már világosnak tűnik, hogy a Krónikák könyvei legalább száz évvel fiatalabbak, mint Ezsdrás és Nehemiás műve – a héber nyelv vizsgálata is kimutatja ezt! Mi lehetett azonban az oka annak, hogy újra áttekinti Izrael történetét egy szerző a Kr.e. IV. század végén (esetleg már a III. század elején)? Az okot a Neh 13 tárja elő; e szakasz azonban nem problémamentes. Eszerint Jójadá főpap egyik fia is érintett volt az idegen asszonyok kérdésében, hiszen nem kisebb valakinek, mint egyenesen a samáriai helytartónak, Szanballatnak a lányát vette feleségül! Nehemiás határozottan állítja, hogy a főpap fiát elkergette (13,28). A Kr.u. I. század nagy zsidó történésze, Josephus Flavius is

beszámol erről a történetről, azzal a különbséggel, hogy Nehemiás a Kr.e. V. század végén nyilván I. Szanballatról beszél – Josephus Flavius pedig a mintegy száz évvel később élt III. Szanballatról. Ő azt állítja, hogy a főpap fia ekkor panaszkodott a samáriai helytartónak, aki viszont megígérte neki, hogy a Garizim hegyén felépít egy templomot, s őt magát teszi meg főpapnak. Mivel Nagy Sándortól támogatást kaptak erre a samaritánusok, fel is építették a maguk templomát, s felszentelték a maguk főpapját! – Hihetünk-e Josephus Flaviusnak (aki biztos, hogy nem kedveli a samaritánusokat)? Ha igen, akkor azt kell tartasuk, hogy a Neh 13 eltévedt helyen van, s száz évvel későbbi történetet ír le! Viszont az is igaz, hogy a legújabb ásatások a Garizim hegyén inkább perzsa kori templomot tesznek valószínűvé – Josephus Flavius tehát vagy téved, vagy szándékosan későbbre datálja a konkurens templomot!

A válasz: későbbi kutatás fogja mindezt tisztázni. Annyi bizonyos, hogy a Krónikák könyve sajátos szempont szerint íródott: a jeruzsálemi templom elsőbbsége, sőt kizárólagossága a szempont, ami nyilván a garizim-hegyi szentély konkurenciájának hátterén érthető.

Mindez azonban nem zavarja a Krónikást abban, hogy univerzális látszatot keltsen: művét nem a honfoglalással kezdi (mint a DTM), hanem Ádámnál indul el, s az első nyolc fejezetben hatalmas nemzetségtáblázatokkal akarja megmagyarázni Izrael történetét. A 9. fejezet már Jeruzsálem és Gibeón lakosairól (s nem a törzsek leszármazottairól) szól, majd csak a 10. fejezet számol be Saul haláláról – ez mintegy az előhangja a dávidi királyságnak. Az északi országrész ezek után nem is jut többé szóhoz. Az 1Krón bőven tárgyalja Dávid királyságát; szemmel láthatólag fontos a déli dinasztia a Krónikás számára! A második könyv Salamontól az országvesztésig tárgyalja Júda történetét, s csak itt-ott fűz bele elbeszélésébe olyan elemeket, amelyek önálló történeti kutatáson alapulnának (például 2Krón 19,4kk: Jósáfát jogreformját csak itt olvashatjuk, de eléggé

megbízható történeti adat). A történelem nem ér véget a pusztulással, hanem Kürosz rendeletével zárul: a hazatérés lehetséges!

Sokaknak az volt a véleménye a Krónikák könyvéről, hogy aligha nevezhető korrekt történetírásnak. Ha a Királyok könyvei elvesznének, akkor a Krónikák alapján aligha tudnánk rekonstruálni Izrael történetét! Ez lehet igaz, de meg kell jegyezni, hogy a Krónikás nyilván a DTM ismeretében írta mindazt, amit írt – s nyilván föltételezi is az olvasó részéről a DTM elolvasását. Nem annyira történetírásról van tehát szó, mint inkább vezérfonalról, a történelem helyes értelmezéséről: A samáriai-zsidó ellentétben támpont a zsidók számára a történelem magyarázatára – és természetesen az abból eredő következmények levonására!

## Az Újszövetség

A Biblia (annak ellenére, hogy a szó eredeti értelme többes számú: könyvek) nem két könyv, hanem csak egy; két részről beszélhetünk, de a kettő csak együtt teszi ki a keresztyén hit alapját. Akár egyik, akár másik esne el, a keresztyénség megszűnne keresztyénség lenni.

Sokszor és sokféleképpen próbáltak utalást tenni arra, hogy milyen különbség van a Biblia két fele között; ezen utalások igazságát még csak vitatnunk sem szükséges, mert az összekötő kapocs oly erősen szerkeszti egybe az Ó- és Újszövetséget, hogy ezúttal elegendő erre figyelni!

A héber irodalom története, természetesen, nem áll meg a kánon lezárásával: sőt, már a kánon lezárása előtt születtek olyan iratok, amelyek nem kerültek be a kánonba – bár értéküket és vallásos tartalmukat nem vonja kétségbe senki. Az Újszövetség szerzői (első sorban maga Jézus Krisztus) mégis tudatosan megállnak az ószövetségi kánon határánál, és ehhez kapcsolódva teszik, amit tesznek, vagy mondják, amit mondanak. Emlékeztessünk: maga a palesztin kánon évtizedekkel később nyer elismerést a jamniai zsinaton! Az újszövetségi szerzők már korábban, vagy ezzel egy időben is az Ószövetséget vallották Bibliájuknak.

Az ószövetségi ígéretek beteljesedését az Újszövetség szerzői Jézus Krisztusban látják. Itt ismét lehet vitatkozni arról, hogy mennyiben jogos ez a látás történetileg, lehet kutatni az ígéretek eredeti értelmét és az attól való eltérést is az alkalmazásban. Egy azonban bizonyos (és ez a történeti magyarázaton felül áll): azok az újszövetségi szerzők, akiknek az Újszövetségben dokumentált véleménye számunkra immár kanonikus, felismerték Jézus Krisztusban azt, akit évszázadok óta Isten ígéreteként vártak. A történeti kutatás, az esetleges magyarázati lehetőségek vizsgálata az ószövetségi ígéretek esetében csupán arra szolgálhat, hogy hitbeli döntésüket jobban megértsük – arra soha, hogy felülbíráljuk azokat; ellenkezőleg: döntésük számunkra modell



értékű, hiszen nekünk is azt az utat kell bejárnunk, amit az ő hitük megtett!

Mindennek egyáltalán nem mond ellene, ha azt hangsúlyozzuk: az Ószövetség mind irodalmilag, mind vallásos tartalmát tekintve önmagában is megáll. Főként a testvérvallás, a zsidóság tekintetében kell ezt tisztelettel elfogadnunk; egyáltalán nem kötelező érvényű, csakis a hit ajándéka, ha Jézus Krisztusban a megígért Messiást láthatjuk meg. Az ígéretek vizsgálatában, az egyes ószövetségi passzusok értelmezésében kifejezetten szerencsés, ha a zsidósággal párbeszédet folytatva keressük a nagyobb igazságot. Azt ui., hogy a Biblia két Szövetsége egy könyvet alkot, a Jézus Krisztusban nyert új és tökéletes kijelentés közli velünk (Zsid 1,1-4), ami számunkra, akik a hit ajándékát kaptuk, mindvégig eligazító marad.